

﴿ترجمة صاحب البحر﴾

هو الامام العلامة الشيخ زين بن ابراهيم بن محمد بن محمد بن بكر الشهير بابن نجيم اسم لبعض
أجداده العلامة الفاضل الذي لم تسكن له عين الا و انور والا و اثل اشتغل و دأب و تفرد و تفنن
و أفتى و درس و ساعده الحظ في حياته و بعد واته و رزق الحظ في سائر مؤلفاته و مصنفاته فها
كتب ورقة الا و اتعب الناس في تحصيلها ولد بالقاهرة سنة ست و عشرين و تسعمائة و أخذ عن
علمائها و تفقه بالشيخ أمين الدين بن عبد العال الحنفى و الشيخ أبى الفيض السلبى و الشيخ شرف الدين
البلقينى و شيخ الاسلام أحمد بن يونس الشهير بابن السلبى و أخذ علوم العربية و العقلية عن جماعة
كثيرين منهم الشيخ العلامة نور الدين الديلى المسالكى و الشيخ العلامة شقير المغربى و انتفع به خلق
كثيرون منهم أخوه العلامة عمر صاحب النهر و العلامة محمد الغزى التمرناشى صاحب المنخ و الشيخ محمد
العللى سبط ابن أبى شريف المقدسى الاصل الشامى السكن و عبد الغفار مفتى القدس و ذكره العارف
عبد الوهاب الشعرانى في طبقاته و ذكر انه كان عالما زاهدا أجمع فقراء الصوفية على أدبه و جلاله
و امتحانه عن الاذعان له الامن عنده حسدا و جهل بمقامه و كان له ذوق في حل مشكلات القوم وله
الاقتقاد العظيم في طائفة القوم و أخذ الطريق عن الشيخ العارف بالله تعالى سليمان الحصرى قال
الشيخ عبد الوهاب محبته عشر سنين فآيت عليه شيأ يشينه في دينه و حجبت معه في سنة ثلاث
و خمسين و تسعمائة فرأيت على خلق عظيم مع جيرانه و علمانه ذهابا و ايايا مع أن السفر يسفر عن
اخلاق الرجال و لقد شاورنى في ترك التدريس و الاقبال على طريق الفقراء الصوفية فقلت له
لا تدخل في الطريق الا بعد تضامك من علوم الشريعة فأجابنى الى ذلك أسأل الله تعالى أن يزيد
علما و عملا صالحا و يحشرنا في زمرة مع العلماء العالمين و الاثمة المجتهدين تحت لواء سيد المرسلين
ولولا المترجم الاشياء و النظائر و البحر الرائق و مختصر التحرير و شرح المنار و الفوائد الزينية
و الرسائل الزينية التي رتبها ابن بنته محمد و أماته عليه على هوامش الكتب و حواشيها و كتابته على
أسئلة المستفتين و الاوراق التي سودها بالمباحث الرائقة فشيأ لا يمكن حصره و لولا معاجلة الاجل قبل
بلوغ العمل لكان في الفقه و أصوله و في سائر الفنون أعجوبة الدهر توفى سنة سبعين و تسعمائة
و مال تلميذه العللى ان واته كانت في سنة تسع بتقديم التاء و ستين و تسعمائة و ان ولادته كانت سنة
ست و عشرين و تسعمائة و دفن بالقرب من السيدة سكينة رحم الله تعالى روحه و نور ضريحه آمين
كذا في شرح الاشياء و النظائر لشيخنا العلامة المحقق هبة الله أفندي البعلبعلى التاجى رحمه الله تعالى
قال الشيخ العلامة قطب الدين الحنفى أنشدنى من لفظه مولانا الشيخ نور الدين أبو الحسن الخطيب
الحنفى شيخ المدرسة الاشرفية انه شافه المرحوم الشيخ زين بن نجيم رحمه الله تعالى بهذه الايات
بديهة و قد أجاد فقال

نو الفضل زين الدين حاز من التقي * والعلم ما عجز الورى عن حصره

لا سيما الفقه الشريف فانه * يملكه بكامله من صدره

واذا نظرت الى الشروح بأسرها * فترى الجميع كنقطة في بحره

ونقل من خط الشيخ الفهامة سرى الدين الصائغ الحنفى ماصورته أنشدنى منصور البلسى الحنفى

لنفسه على الكثرة في الفقه الشروح كثيرة * بحار تفيد الطالبين لا آليا

ولكن بهذا البحر صارت سواقيا * ومن ورد البحر استقل السواقيا

ترجمة صاحب حاشية البحر السيد محمد أمين الشهير بابن عابدين رحمه الله
هو وان كان كبير القدر شهير الذكر لا تستقصى مناقبه في مجلدات غير اننا احببنا ان لا يغوتنا
التبرك بذكري من سيرته لانه عند ذكر الصالحين تنزل الرجات فنقول هو العلامة المتقن والامام
المتقن السيد محمد أمين عابدين ابن السيد الشريف عمر عابدين ينتهي نسبه الشريف الى الامام
جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وقد استوفى ذكر اجداده
الكرام مع طرف صالح من مرضى سيرته وكريم خليقته وذكروا لوفاته وسنى حالاته ولده المرحوم
العلامة السيد محمد علاء الدين في أول كتابه قرعة عيون الاخبار لتكملة رد المختار على الدر المختار
ومجل القول في المترجم المذكور انه رحمه الله كان ممن يتذكر به سيرة السلف الصالحين من وفور
العلم وكثرة التقن ومثانة الدين ، فبعد غوره في العلوم تشهد به مؤلفاته الشهيرة وما تحويه من نواقب
افهامه واقتداره على حل العويصات وكشف المداهمات الكثيرة فله رحمه الله من التاكليف رد
الخنار على الدر المختار والعقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية وحاشية على البيضاوى
وحاشية على المطول وحاشية على شرح الملتقى وحاشية على النهر الا انها لم يجرداً وهذه الحاشية
التي على البحر وله مجموعة في الادب ونحو الثلاثين رسالة وغير ذلك وكان حسن الاخلاق والسمات
من سماز منه الشريف على أنواع الطاعات وربما استغرق ليله أجمع بقراءة القرآن والبكاء
ولا يدع وقتاً من أوقاته من غير طهارة وكان كثيراً تصدق بعبداء عن الشبهات لا يأكل الا من مال
تجارته وكان مهتماً بطاع الكامة وبالجملة فاخلاقه الشريفة لا تنحصر ولدرجه الله سنة ١١٩٨
ومات رحمه الله ضحوة يوم الاربعاء المحادى والعشرين من ربيع الثانى سنة ١٢٥٢ عن أربع
وخسين سنة تقرر بيا بدمشق الشام ودفن بمقبرتها بباب الصغير لازالت عليه سحائب الرجات تظطر
ولا برحت دار الخلد له فيها المقام الاشهر ثم ان هذه الحاشية قد ازدادت حلية بتنسيق العلامة الامام
والفهامه الهامام فريد عصره ووحيد دهره المرحوم السيد أحمد عابدين ابن عم المؤلف لها بخطه
الكريم وتحريره لها بالفراة وامعان الفكر وادمان النظر المستقيم وعند الشروع في الطبع سمع
خاطر ورثته متع الله الوجود بدوامهم وأدام على المسلمين بركة انفسهم ومنافع علومهم باعطاء تلك
الحاشية مع شرح البحر الذى تحلت غره بخط المؤلف بهذه الحاشية ليكون الطبع والتصحیح على
تلك النخطوط الزاهية فجزى الله ذلك الصنيع خيراً ومنحهم رضا ووقاهم ضيراً آمين

وفهرست الجزء الاول من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله

صحيفة	صحيفة
٢٦٧ باب الاذان	٢ خطبة الكتاب
٢٨٠ باب شروط الصلاة	٧ كتاب الطهارة
٣٠٦ باب صفة الصلاة	١٤٥ باب التيمم
٣٢٢ (فصل واذا أراد الدخول في الصلاة كبر الخ)	١٧٣ باب المسح على الخفين
٣٦٤ باب الامامة	١٩٩ باب المحض
٣٨٩ باب الحديث في الصلاة	٢٣١ باب الاتجاس
﴿تمت﴾	٢٥٦ كتاب الصلاة

﴿ فهرست الجزء الثاني من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله ﴾

صفحة	باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها	صفحة
٢	باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها	٢٢٩
٣٦	فصل كره استقبال القبلة بالفرج	٢٣١
٤٠	باب الوتر والنوافل	٢٣٢
٧٥	باب ادراك الفريضة	٢٤٢
٨٤	باب قضاء الفوائت	٢٤٨
٩٨	باب سجود السهو	٢٥١
١٢١	باب صلاة المريض	٢٥٤
١٢٨	باب سجود التلاوة	٢٥٨
١٣٨	باب صلاة المسافر	٢٧٠
١٥٠	باب صلاة الجمعة	٢٧٦
١٧٠	باب صلاة العيدين	٢٩١
١٨٠	باب صلاة الكسوف	٣٠٢
١٨١	باب صلاة الاستسقاء	٣١٦
١٨٢	باب صلاة الخوف	٣٢١
١٨٣	كتاب الجنائز	٣٣٠
١٩٢	فصل السلطان أحق بصلاته الخ	٣٤٤
٢١١	باب صلاة الشهيد	٣٧٩
٢١٥	باب الصلاة في الكعبة	٣٨٣
٢١٦	كتاب الزكاة	٣٨٩
		باب صدقة السواثم
		باب صدقة البقر
		فصل في الغنم
		باب زكاة المال
		باب العاشر
		باب الركاز
		باب العشر
		باب المصرف
		باب صدقة الفطر
		كتاب الصوم
		باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده
		فصل في العوارض
		فصل ومن نذر صوم يوم النحر أفطر
		باب الاعتكاف
		كتاب الحج
		باب الاحرام
		فصل ومن لم يدخل مكة الخ
		باب القران
		باب التمتع

﴿ الجزء الثاني ﴾

من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للامام
العلامة والتحرير الفهامة فقيه عصره
ووحيد دهره محرر المذهب النعماني
وأبي حنيفة الثاني الشيخ زين
الدين الشهير بابن نجيم
رحمه الله تعالى
آمين

وبهامشه المحواشي المسمّاة بمنحة الخالق على البحر الرائق لحضرة المحققين
ونخبة العلماء العاملين العلامة الفاضل والاسناد الكامل السيد محمد أمين
الشهير بابن عابدين رحمه الله وقد جعل كتاب البحر ممرغا في سبعة أجزاء والجزء
الثامن تكملة العلامة المحقق محمد الشهير بالطوري ولتمام الانتفاع جعل المتن
مع المحاشية في طرة الكتاب وفصل بينهما بفواصل من جدول الطبع المستطاب

﴿ الطبعة الاولى بالمطبعة العلية ﴾

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
(قوله والفساد والبطلان في العبادات سواء) لان المراد بهما خروج العبادة عن كونها عبادة بسبب قوت بعض الفرائض وعبروا عما يفوت لو صف مع بقاء الفرائض من الشروط والاركان بالكرهية بخلاف المعاملات على ما عرف في الاصول كذا في شرح المنية (قوله مطلقا) أي عمدا أو سهوا (قوله كما عبر بها في الجمع) حيث قال وفسدها بالكلمة الواحدة اه وكان النسخة التي وقعت لصاحب النهر عبر فيها

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
يفسد الصلاة التكلم

بالكلام بدل الكلمة فقال وهذا أولى من تعبير الجمع بالكلام كذا في البحر وفيه نظر اذ منناه على ان المراد به النحوى وليس بمتعين لجواز ان يراد به اللغوى بل هو الظاهر اه يعنى اذا كان المراد بالكلام اللغوى

بسم الله الرحمن الرحيم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

لما كان سبب الحديث عارضا سماويا والفسدات عارضا كسبيا قدم ذاك وآخر هذا والفساد والبطلان في عبادات سواء (قوله يفسد الصلاة التكلم) لم يثبت مسلم ان صلاتها هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يصلح فيها مباشرة يفسدها مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجهه دون وجهه والنص يقتضى انتفاء الصلاح مطلقا أطلقه فشمّل العمد والنسيان والخطا والقليل والكثير لا صلاح صلاته أولا عالما بالتحريم أولا ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها في الجمع لان التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذا في ضياء العلوم وسواء أسمع غيره أولا وان لم يسمع نفسه وصحح المحروف فعلى قول الكرخي تفسد وحكى عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد بيناه كذا في الدخيرة وفي المحيط النفع المموج المعجى مفسد عندهما خلا ولا في يوسف لهما أن الكلام اسم لمحروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا يقع وأدنى ما يقع به انتظام المحروف حرفان اه وينبغي ان يقال ان ادناه حرفان أو حرف مفهم كع أمرا وكذا فان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمّل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار غير

يكون شاملا للقليل والكثير ويساوى تعبير المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به في الجمع على ان الاسلام المؤلف لم يدع الاولوية بل دعواه ان التكلم شامل للكثير الذي دل عليه عبارة الجمع مفهوما وللقليل الذي دل عليه منظوما وليس فيه ما يشعر بتقييده بالنحوى أو اللغوى في عبارة الجمع (قوله وينبغي أن يقال الخ) قد يقال ان ما ذكره من تنوع وقع

منتظم من حروف تقدير افه و داخل في تعريف الكلام المذكور نامل (قوله ولم أر عنه جوابا شافيا) أقول في معراج الدراية فان قيل كيف يستقيم هذا فان راوى حديث ذى الدين أبوه ريرة وهو أسلم بعد فتح خير وقد قال أبوه ريرة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحريم الكلام كان متاحا حين قدم ابن مسعود من الحبشة وذلك في أول الهجرة قلنا معنى قوله صلى بنا أى صلى بأصحابنا ولا وجه للحديث الا هذا لان ذالدين قتل ببدر واسمهم مشهور وشهد ببدر او ذلك قبل فتح خير بزمان طويل كذا في المسوط وانظر ما ذكره الشارح الزيلعي يظهر لك الجواب على ان ما ذكره المؤلف من الرواية قد ذكره في الفتح وغيره من حديث آخر غير حديث ذى الدين وعبرة الفتح قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا الخ رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينما أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عطس رجل من القوم الى آخر ما ذكره ٣ واظن ان المؤلف اشتبه عليه

هذا الحديث بحديث

ذى الدين فلمراجع

(قوله ودخل في التكلم

المذكور قراءة التوراة

الخ) قال في النهر أقول

يجب حمل ما في المجتبى على

المبدل منها ان لم يكن ذكرا

أو تزيها وقد سبق ان

والدعاء بما يشبه كلامنا

غير المبدل يحرم على

المجتبى قراءته (قوله

وينبغي أن يعلق الخ)

قال في النهر ظاهر ما في

الشرح وعليه جرى العيني

انه فيسند في الدعاء فقط

وهو الظاهر لا شتمال

الدعاء على ما يشبه كلامنا

وما لا يشبه بخلاف التكلم

فانه يفسد وان لم يشبه

كلامنا كالمهمل ولا شك

الاسلام وغيره انها لا تفسد واما ما رواه الحاكم وصححه ان الله وضع عن أمي الخطا والتسيان وما استكرهوا عليه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضرورى فوجب تقديره على وجه يضح والاجماع منع على ان رفع الائم مراد فلا يراد غيره والائزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ولقاؤل ان يقول ان حديث ذى الدين الثالث في صحيح مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على رأس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للمجهور بان كلام الناسى ومن يظن انه ليس فيها لا يفسدها فان أجيب بان حديث ذى الدين منسوخ كان في الابتداء حين كان الكلام فيها مباحا ممنوع لانه رواية اتى هريرة وهو متاخر الاسلام وان أجيب بجواز ان يرويه عن غيره ولم يكن حاضرا فغير صحيح لما في صحيح مسلم عنه رينا أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم أر عنه جوابا شافيا وأراد من التكلم التكلم لغیر ضرورة لما سياتى انه لو عطس أو تجشأ لفصل منه كلام لا تفسد لتعذر الاحتراز عنه كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والزبور فانه يفسد كما في المجتبى وقال في الاصل لم يجزه وفي جامع الكرخى فسدت وعن أبي يوسف ان أشبه التسبيح جاز (قوله والدعاء بما يشبه كلامنا) أفردته وان دخل في التكلم لان الشافعى لا يفسدها بالدعاء وينبغي ان يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد قدمنا بان الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما أمكن سؤاله من العباد كاللهم اطمعنى أو اقض دينى وارزقنى فلانة على الصحيح وما استحالة طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سواء كان لنفسه أو لغيره ولو لا خيمه على الصحيح كما في المحيط وفي الظاهرية ولو قال أل ثم قال الحمد لله أو لم يقل لا لنفسه صلواته وقال المرغينانى ان انصاف الحكامة مثل كل الحكامة تفسد صلواته ثم ذكر ضابطا للدعاء بما يشبه كلامنا فقال الحاصل انه اذا دعا بما جاء في الصلاة أو في القرآن أو في المأثور لا تفسد صلواته وان لم يكن في القرآن أو في المأثور ولا يستحيل سؤاله تفسد وان كان يستحيل سؤاله لا تفسد اه ويشكل عليه اللهم اغفر لى أو خالى

ان كونه قيدافيه يخرججه فتدبر اه وتعقبه الغنيبي بما قدمه بين يديه من ان المراد من التكلم النطق بالحروف سمي كلاما أولا فكانه نسي ذلك ونسى أيضا اعتراضه على أخيه الفهامة حيث قال وهذا أى تعبير المصنف بالتكلم أولى من تعبير المجمع بالكلام حيث قال في الاعتراض على ذلك وفيه نظر اذ مناه على ان المراد به النحوى وليس بمقتضى مجوز ان يريد النحوى بل هو الظاهر اه اعتراضه فانت تراه استظهر ان المراد بالكلام النحوى وحينئذ قد دعوا ان المهمل لا يشبه كلام الناس ممنوع بل هو مشبه لكلامهم لغة من حيث انه صوت فيه حروف وقوله لا شك ان كونه قيدافيه يخرججه قد علمت مما سبق ان كونه قيدافيه يذخله اه كذا في حواشى شرح مسكين (قوله وقال المرغينانى الخ) أقول قال في التجنيس وان وقف على شطر كلمة ثم استأنف لا تفسد صلواته وان قبح معنى الشطر لاجل الضرورة اه وفي زلة القارئ من فتح القدير عن الحانبة اذا أراد ان يقرأ كلمة فحرقى على لسانه شطر كلمة فرجع وقرأ الاولى أو ركع ولم يتمها ان كان شطر كلمة لو أنها لا تفسد صلواته لا تفسد وان كان لو أنها تفسد تفسد ولا شطر حكم الكل وهو الصحيح اه

(قول المصنف وارتفاع بكائه) قال في النهر وفي الهجاء البكايد ويقصر فاذا مدت أردت الصوت الذي مع البكاء وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها (قوله فهو أن يقول آه) قال في النهر لا نين هو صوت المتوجع كذا في العناية وخضعه العيني بالحاصل من قوله آه وقيل هو قول آه ٤ وهو بقصر الهمزة مفتوحة كما في شرح المنية للشيخ إبراهيم الحلبي ومثله في الشربلالية

عن تاج الشريعة وزاد انه توجع الجعم وهو على وزن دع اه وهذا هو المفهوم من كلام العناية حيث جعله حرفين في أثناء تقرير المتن (قوله ثلاث عشرة) أقول كان نسخة الرمي ثلاثة عشر فاعترض بان الصواب ثلاث عشرة (قوله فتسمية آه أنينا واوه تاوها اصطلاح) قال في النهر أنت خبير بان هذا انما يتأق على ما مر من انه لفظ آه أما على انه صوت المتوجع فان

والا نين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنة أو نار الفرق بين اه أقول وكذلك الفرق بين على ما مر من انه لفظ آه لان ما هنا مدود وما مرمقصور كما علمت مما نقلناه عن شرح المنية والشربلالية (قوله وحروف الزوائد مجموعة الخ) قال في النهر قال الشيخ شعبان في تصحيح ألفية ابن معطي انها جمعت عشرين جمعا

فانه يقل انها تفسد اتفاقا كما قدمناه (قوله والا نين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنة أو نار) أب يفسدها ما الا نين فهو ان يقول آه كما في الكافي والتاوه هو ان يقول أوه ويقال أوه الرجل تاو بها وتاوه اذا قال أوه وقال في المغرب وهي كلمة توجع ورجل أواه كثير التاوه وذكر العلامة الحلبي في شرح المنية ان فيها ثلاث عشرة لغة فالهمزة مفتوحة في سائر هاء ثم قد تمد وقد لا تمد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان ولا تمد مع تشديد الواو والمكسورة وسكون الهاء وكسرها فهاتان أحريان ومع سكون الواو وكسر الهاء فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة وأعلى مثال أو العاطفة فهذه ثامنة وتمد لكن بلها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة أو يا همد الهمزة وعدمه وفتح الواو المشدودة يليها يا مشددة ثم ألف ثم هاء ساكنة والثالثة عشرة أو وه غمد الهمزة وضم الواو الأولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وحينئذ فتسمية آه أنينا واوه تاوها اصطلاح اه يعني لان لغة لان من لغات التاوه آه وهي العاشرة وأما ارتفاع البكاء فهو أن يحصل به حروف وقوله من وجع أو مصيبة قيد للثلاثة وقوله لا من ذكر جنة أو نار عائد الى الكل أيضا والحاصل انها ان كانت من ذكر الجنة أو النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم اني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار لم تفسد صلاته وان كان من وجع أو مصيبة فهو دال على اظهارهما فكأنه قال اني مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عنده ما وعن أبي يوسف ان قوله آه لا يفسد في المحالين وأوه يفسد وقبل الاصل عنده ان الكلمة اذا شتمت على حرفين وهما زائدان أو أحدهما لا تفسد وان كانتا أصليتين تفسد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا أمان وتسهيل * ونعني بازوائد ان الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لأن هذه الحروف زوائد أين ما وقعت قال في الهداية وقول أبي يوسف لا يقوى لان كلام الناس في متفاهمهم أي أهل العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد اه وتعقبه الشارحون بان أبا يوسف انما يجعل حروف الزوائد كان لم تكن اذا قلت لا اذا كثرت وأجاب عنه في فتح القدير بانه أراد بالجمع الا نين فصاعدا وجعل في الظهيرة محل الخلاف فيما اذا أمكن الامتناع عنه اما ما لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل كما مر نص اذ لم يملك نفسه من الا نين والتاوه لانه حينئذ كالعطاس والجشاذ اذ حصل بهما حروف قيد بالا نين ونحوه فانه لو استعطف كلبا أو هرة أو ساق جمار لم تفسد صلاته لانه صوت لا هجاء له وقيد بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمه من غير صوت لا تفسد صلاته بالاخلاف في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان والتأنيف كالانين كاف وتنف ثم أف اسم فعل لا تنفجر وقيل لتنفجرت وسواء أراد به تنقية موضع سجوده أو اراد به التأنيف فان الصلاة تفسد عندهما مطلقا وقال أبو يوسف بعدمه لكن في المجتبى الصحيح ان خلافه انما هو في الخفيف وفي المشدد تفسد عندهم ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا تفسد صلاته وفي أربعة أحرف تفسد وفي ثلاثة أحرف

وسردها لكن بعضها مؤاخذ فيه ولم يجمعها أحد أربع مرات الا بن مالك في شرح الكافية حيث قال هناه وتسليم اختلف تلاوم انسه * نهاية مشول أمان وتسهيل * قال وفيه نظر لان ثلاثا في من بنات الباء واذا رسم بها تكرار معنى وضع لفظ الهاء وليس بجيد والصواب ان يؤتى بها على لفظ المطابقة لفظا وخطا كقول بعضهم سالتونها أو قولي أسلمت ما تنه ٤

(قوله وبعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده) أي عند أبي يوسف وطرق في النهر • احتمال ان عنه روايتين وعليه فلا

معارضته (قوله لكن لغرض صحيح الخ) قال في الثمر النبالية قلت يمكن ان يكون من الغرض الصحيح التخنخ للتسبيح أو التكبير للانتقالات وهي حادثة اه (قوله لان ما للقراءة لمحق بها) لا يشمل التخنخ لاعلام انه في الصلاة (قوله وبعض مشايخنا لم يشترطوا) أي ان يكون مهجى بل الشرط كونه مسموعا وعبارة الفتح وبعضهم والتخنخ بلا عذر وجواب عاطس يرجح الله

لا يشترط الحروف في الاضاد بعد كونه مسموعا وعلى هذا لو فطر طائرا او دعاه بما هو مسموع اه فقوله حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به المحار اذ لم يفسد فهو مكرره (قوله وجواب عاطس يرجح الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتك هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس فجعل التسميت منه قيد بكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه يرجح الله يا نفسي لا تفسد لانه لم يكن خطابا للغير لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال يرجح الله وقيد بقوله يرجح الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحله عند ارادة الجواب اما اذا لم يرد به بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية الاسيان ومحله ايضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعلم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحا وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل يرجح الله ستر فقال العاطس آمين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال ابن يندر رجل خارج الصلاة يرجح الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدع له اه أي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا أمن المصلي لدعاه رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اه وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما

اختلف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد اه وبما فيها اندفع ما عترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد كما لا يخفى وفي الثانية ولولد غثه عقرب أو أصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل تفسد صلاته ويكون بمنزلة الاتين وهكذا روى عن أبي حنيفة وقبل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وخزم به في الظهيرية وكذا لو قال يارب كما في الذخيرة وفي الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لا مراما لا تحرة لا تفسد وان كان لا مراما لاني تفسد خلافا لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشيء من القرآن للحمى ونحوها تفسد عندهم اه بخلاف النعوذ لدفع الوسوسة لا تفسد مطلقا كما في القنية (قوله والتخنخ بلا عذر) وهو ان يقول أح بالفتح والضم والعذر وصف يطرأ على المكلف يناسب التسهيل عليه فان كان التخنخ لعذر وانه لا يبطل الصلاة بخلاف وان حصل به حروف لانه حائض من قبل له الحق فجعل عفوا وار كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عنده ما خلا فالابي يوسف في الحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتحمين صوته للقراءة أو للاعلام انه في الصلاة أو ليهتدي امامه عند خطائه ففيه اختلاف فظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لان ما للقراءة لمحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان أولى الا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المصطر اليه قيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسدها اتفاقا لكنه مكرره وهو محمل قول من قال ان التخنخ قصدوا اختيارا مكرره لانه عتبت لعرويه عن الفائدة وقيد بالتخنخ لانه لو تناءب فصل منه صوت أو عطس فصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته كذا في الظهيرية ثم قال التخنخ في الصلاة ان لم يكن مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا يفسد ظن بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجى نحو أوح وتنف وغير المسموع ما لا يكون مهجى الى هذا مال شمس الأئمة المحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به المحار لا تفسد اذ لم يحصل به الحروف اه واختار الاول صاحب الخلاصة وكرانه اذ لم يفسد فهو مكرره (قوله وجواب عاطس يرجح الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتك هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس فجعل التسميت منه قيد بكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه يرجح الله يا نفسي لا تفسد لانه لم يكن خطابا للغير لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال يرجح الله وقيد بقوله يرجح الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحله عند ارادة الجواب اما اذا لم يرد به بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية الاسيان ومحله ايضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعلم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحا وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل يرجح الله ستر فقال العاطس آمين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال ابن يندر رجل خارج الصلاة يرجح الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدع له اه أي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا أمن المصلي لدعاه رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اه وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما

دع له عائد الى المصلي الا انه اذا تجرأ واطهر انه عائد الى الرجل الخارج أي لان القائل يرجح الله انما عاب ذلك للعاطس لا للمصلي لا عرف كان قول العاطس آمين جوابا لدعاه بخلاف المصلي لا عرف لم يكن تامنه جوابا لانه تامل (قوله وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس) أمل كمال في النهر لان سلم ان الثاني تامن لدعائه لا نقطاعه بالاول والى هذا يشير التعليق اه أي التعليق

بأنه لم يجبه فانه يفيدان الاجابة حصلت بتامين العاطس فلم يكن الثاني تاما بالدعاء وكلام الذخيرة فيه فليستامل وفي شرح نظم
الكثرة لامة المقدسي ان ما في الذخيرة محمول على ما اذا دعاه له ليكون جوابا أما اذا دعا غيره فلا يظهر كونه جوابا فلا تفسد اه
وهو أولى مما في النهر والحاصل ان التامين في نفسه غير مفسد وانما يفسد اذا كان جوابا وهو كذلك في مسألة الذخيرة بناء على ان
المراد الدعاء للصلى بخلاف ما في ٦ الظهيرية لان الجواب انما يكون من المدعوه وهو العاطس فقط فتامينه مفسد بخلاف

تامين الاخر ويوضع
هذا ما في الشربة لالية
عن قاضيان لوعطس
المصلي فقال له رجل
برحك الله فقال المصلي
آمين فسدن صلاته لانه
أجاب ولو قال من يجنبه
معه أيضا آمين لا تفسد
صلاته لان تامينه ليس
يجواب اه والمراد بمن
يجنبه أى من المصليين
يدليل قوله لا تفسد
صلاته لكن سياق بعد
نحو ورقة عن المبتنى
لوسمع المصلي من مصل
وفتحه على غير امامه

آخروا الضالين فقال
آمين لا تفسد وفيه
تفسد وعليه الماخرون
فليستامل (قوله وأشار
الى ان المصلي اذا سمع
الاداء الخ) أدخل في
النهر هذه الفروع تحت
قوله والجواب بلاله
الا الله قال وما سلكاه
أولى (قوله لانه تعليم
وتعلم لغیر حاجة) لان
المستفتح كانه يقول اذا

لا يخفى وأشار الى أن المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان أراد جوابه تفسد والا فلا
وان لم تكن له بية تفسدان الظاهر انه أراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم
فصلى عليه فهذا اجابة فتفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تفسد ولو قال ليبيك سيدى حين قرأ
بأيها الدين آمنوا فقيه قولان والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة معزى الى نوادر بشر
عن أبي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة جدا لله فان كان وحده فان شاء أسره وحرك لسانه
ون شاء أعلن وان كان خلف امام أسره وحرك لسانه ثم رجع أبو يوسف وقال لا تحرك لسانه
مطلقا اه وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي
القنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير
فرفع الامام للحال وجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدن صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام
قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في تشهد هذه الشهادات عند ذكر المؤذن الشهادتين
تفسدان قصد الاجابة اه (قوله وفتحه على غير امامه) أى يفسد هالانه تعليم وتعلم لغیر حاجة
قيده لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه تعلق به اصلاح صلاته اما ان كان الامام لم يقرأ الفرض
فظاهر واما ان كان قرأ فقيهه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح ربما يجرى على لسانه
ما يكون مفسدا فكان فيه اصلاح صلاته ولهذا الوقع على امامه بعدما انتقل الى آية أخرى لا تفسد صلاته
الامام فاطعموه واستطعماه سكوته ولهذا الوقع على امامه بعدما انتقل الى آية أخرى لا تفسد صلاته
وهو قول عامة المشايخ لا تطلق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه المذهب فان فيه ذكر في الاصل
والجماع الصغیر انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقا ان يفتح وان كان تعليميا ولكن التعليم ليس بعمل
كثير وانه تلاوة حتمية فلا يكون مفسدا وان لم يكن محتاجا اليه وصحيح في الظهيرية انه لا تفسد
صلاة الفاتح على كل حال وتفسد صلاة الامام اذا أخذ من الفاتح بعدما انتقل الى آية أخرى وصحيح
المصنف في الكافي انه لا تفسد صلاة الامام أيضا فصار المحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على
امامه لا يوجب فساد صلاة أحد لا الفاتح ولا الآخر فمطلقا في كل حال ثم قيل ينوى الفاتح بالفتح على
امامه التلاوة والصحيح انه ينوى الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدى منهى عنها والفتح على امامه
غير منهى عنه قالوا يكره للمقتدى ان يفتح على امامه من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجئهم اليه بان
يقف ساكنا بعد المحصر أو يكرر الآية بل يركع اذا جاء أو انه أو ينتقل الى آية أخرى لم يلزم من وصلته
ما يفسد الصلاة أو ينتقل الى سورة أخرى كما في المحيط واختلفت الرواية في وقت أو ان الركوع في
بعضها اعتبر أو انه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعنى اذا قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة
ركع كذا في السراج الوهاج وأراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم اما ان قصد قراءة
القرآن فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها وأطلق في الفتح المذكور

انتهيت الى هذا فبعده ما ذا والذى فتح عليه كانه يقول اذا انتهيت الى هذا فبعده هذا فيكون من كلام الله
كذا في السراج (قوله ففي بعضها اعتبر أو انه المستحب) قال في فتح القدير وهذا هو الظاهر من جهة
صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا يبي هلا فتحت على مع انها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة (قوله وأطلق في الفتح المذكور)
أى أطلق المصنف في الفتح المفسد وهو ما يكون على غير امامه

(قوله وفي القنينة ارجع على الامام الى قوله وتذكر) أقول يحتمل أن يكون المراد انه تذكر بسبب الفتح وان يكون تذكر بنفسه
ولكنه صادف تذكره وفتح من ليس في صلاته في وقت واحد والظاهر الاول لانه لو كان تذكره من نفسه لا يظهر فرق بين
أخذه في التلاوة قبل تمام الفتح أو بعده ولا يظهر وجه الفساد لان الفساد ليس بمجرد الفتح وانما هو بالاختصاص بالفتح واذا كان
تذكره من نفسه لم يوجد الاختصاص بالفتح وكون الظاهر انه أخذ بالفتح فيضاف اليه ٧ لا عبرة له مع ما في نفس الامر لان

ذلك من البيانات لا من
الامور الراجعة الى القضاء
حتى يعتبر الظاهر ويدل
عليه ما مر من انه لو فتح على
غير امامه قاصدا القراءة
لا التعليم لا يفسد عند
الكل ومن انه لو سمع
الاذان فقال مثل ما يقول
المؤذن يفسد ان اراد
الجواب والا فلا ونحو ذلك

والجواب بلا اله الا الله

مما اعتبر فيه ما في نفس
الامر لا ان يظهر المتبادر
هذا ما ظهر لي فليتامل
(قوله وهي مؤيدة لما
قاله وارده على أبي
يوسف) أقول الظاهر
أن الفساد به عند أبي
يوسف لا للتغير بالعزيمة
بل لما فيه من الخطأ
بخلاف ما قصده الجواب
وليس فيه خطاب
والتحاصل انه فرق بين
قصد الجواب وقصد
الخطاب بما فيه أداة تداء
أو أداة خطاب لان قصد
الخطاب بما فيه ذلك من
كلام الناس فليس ذكرا

منه أو كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلا ما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل
والكثير كما في الجامع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد افتتاح فصلا تفسد بجمرة واحدة
وان كان من غير افتتاح فلا تفسد بجمرة واحدة وانما تفسد بالتكرار اه وهو خلاف المذهب كما
سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه مصليا أولا وأشار المصنف الى انه لو أخذ المصلي غير الامام
بفتح من فتح عليه فان صلاته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد واما على
قول أبي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ عنده وفي القنينة ارجع
على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذكر فاذا أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم يفسد والا ففسد
لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتم من ليس في الصلاة ففتح على
امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج اه (قوله والجواب بلا اله الا الله) أي
يفسد ما عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون مفسدا لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمة
ولهما انه أخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كتشميت العاطس وليس
مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر أو قرآن قصد بها الجواب فهي
على الخلاف كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على
أشياء موجبة للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعنده رجل اسمه يحيى
فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة أو رجل اسمه موسى ويده عصا فقال له وما تلك بيمينك يا موسى أو كان
في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا أو طرق عليه الباب أو نودي من خارجه فقال ومن
دخله كان آمنا وأراد به هذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على أحد انه متكلم لا قارئ وهي مؤيدة
لما قاله وارده على أبي يوسف ومما أورد على أبي يوسف الفتح على غير امامه وانه مفسد عنده وهو قرآن
كذا في فتح القدير وأجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لا مرآة وهو التعليم والاراد
مدفوع من أصله لان أبا يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره انزلي وغيره ثم
اختلف المشايخ فيما اذا أخبر بخبر يسره فاسترجع لذلك بان قال ان الله وانا اليه راجعون مريدا
بذلك الجواب وصحح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلافا لابي يوسف وقال بعض المشايخ انه
مفسد اتعاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال قاضيان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله
ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة شرعت
لاجله يوحى كاحول ولا قوة الا بالله كاسترجاع كما هو في منية المصلي وقدمنا انه لو قال الهال دفع الوسوسة
لامر الدنيا بنفسه ولا امر الاخرة لا تفسد ثم أطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيد في الكافي
بصورة بان قيل بين يديه مع الله اله آخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما
في فتاوى قاضيان انه لو أخبر بخبر يسره فله فقال لا اله الا الله والله أكبر وأراد الجواب فسدت ومما

بصيغته وان وافقه في اللفظ بخلاف ما قصده الجواب ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ومن دخله
كان آمنا فانه بمنزلة خطابه بقوله ادخل والظاهر ان أبا حنيفة ومحمد يقولان ان هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطابا للحاضر
الخصوص الا بالنية والنية لا تغير الصيغة الاصلية عندهما (قوله ولعل الفرق على قوله الخ) لا يخفى ان فيه اعتبارا بالعزيمة وقد
مر ان أبا يوسف لا يغير الصيغة بها تامل

(قوله) بدأ بالجواب لانه الخ لا يخفى ان الافساد ليس منوطا بان يقصد بالكلام الجواب فقط ليكون من كلام الناس بل مناطه كفاي القبح كونه افظا فديده معنى ليس من أعمال الصلاة اه ولذا قدمت بقوله يا يحيى خذ الكتاب وما تلك بيمينك يا موسى ويا بني اركب معنا عند قصد الخطاب كما مر ٨ وبقية على غير امامه ونحو ذلك مما ليس فيه جواب فليس ذكر المصنف الجواب بقيد

احترازي بناء على ما قدمه المؤلف من انه ليس المراد خصوص قوله لا اله الا الله بل كل ذكر نعم لو اريد خصوص هذه الكلمة صح كونه احترازيا عما اذا فسد به الاعلام وانما لا يفسد للحديث الا في كفاي القبح (قوله ثم رأيت في المجتبى قال الخ) قال في النهر اقول الظاهر ان هذا الاختلاف له التفات الى آخره وان له عاد بعد ما كان الى القيام اقرب

والسلام ورده

ففي فساد صلاته لخلاف وعلى عدمه فهو مفيد اه أى وعلى القول بعدم الفساد فان تسبيح مفيد وساقى في السهو وتصحج المؤلف القول بعدم الفساد وانه الحق فيا بحته هنا مبني على خلاف ما سيققه لكن قد يقال ان دعوى افادته على القول بعدم الفساد ممنوعة لانه على القولين ممنوع عن العود لان

الحق بالجواب ما في المجتبى لوسج أو هل ير يدز جاعن فعل أو أمراه فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو أراد به اعلامه انه في الصلاة كما اذا استأذن على المصلي انسان فسيح وأراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلاته وكذا لو عرض للامام شيء فسيح الماموم لا بأس به لان المقصود به اصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسبح للامام اذا قام الى الآخرين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام اقرب فلم يكن التسبيح مفيدا كذا في البدائع وينبغي فساد الصلاة لانه القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك الحديث الصحيح من نابه شيء في صلاته وليس فسادا فلما لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على أصل القياس ثم رأيت في المجتبى قال ولو قام الى الثالثة في الظهر قبل أن يقعد فقال المقتدى سبحان الله قيل لا تفسد وعن الكرخي تفسد عندهما اه وقد قدمنا حكم ما اذا أجاب المؤذن أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولو لعن السبطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الحاشية والظهيرية ولو قرأ الامام آية الترتيب أو الترهيب فقال المقتدى صدق الله وبلغت رسله فقد أساء ولا تفسد صلاته اه وهو مشكل لانه جواب لامامه ولهذا قال في المبني بالمجتمعة ولو سمع المصلي من مصل آخر ولا الضالين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه المتأخرون وكذا بعونه عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول اه وفي المجتبى ولو لم يجرى الحاج تفسد صلاته ولو قال المصلي في أيام التشريق الله أكبر لا تفسد ولو أذن في الصلاة وأراد به الاذان فسدت صلاته وقال أبو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حي على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم ان كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته وان لم يكن عادة له لا تفسد لان هذه الكلمة في القرآن فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبى وقيل لا تفسد في قولهم أى لا تفسد الصلاة بشيء من الاذكار المتقدمة اذا قصد بها الجواب في قول أبي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى انه خلاف المشهور المنقول متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض المواضع انه لو أجاب بالقول بان يجنب بغيره فقال الحمد لله رب العالمين أو بغيره فسد فقال الله وانا لله راجعون تفسد صلاته والاصح انه لا تفسد صلاته اه وهو تصحيح مخالف للمشهور (قوله والسلام ورده) لانه من كلام الناس أطلقه فشمع العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمل ما اذا قال السلام فقط من غير ان يقول عليكم كما في الخلاصة أيضا وفي الهداية ما يخالفه فانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر ذكر في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد اه فيه من كاف الخطاب اه وتبعه الشارحون وهكذا قيد صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيد بالهداية به قال الشمني لان رد السلام مفسد عمدا كان أو سهوا لان رد السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا اه وهكذا قيد السلام بالعمد في الجمع ولم أر من وفق بين هذه العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون مخاطب حاضرا فهذا لا يفي (قوله) فيه بين العمد والنسيان أى نسيان كونه في الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط ان لا يكون مخاطب

من يقول بعدم الفساد لا يقول الاولى أن يعود ليكون مفيدا كيف وفيه رفض الفرض انه جند الله بعد التلبس حاضر به تدبر (قوله وهو مشكل لانه جواب لامامه) قال بعض الفضلاء هذا يخرج على ما قيل من ان الله اذا قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد وان عني الجواب فلامعنى لاستشكاله اه تأمل (قوله وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد) يؤيده عطف المصنف الرد على السلام فانه قرينة على ان المراد به سلام التحية وهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان لانه أطلقه

(قوله ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع الخ) ومثل ما في البدائع ما في شرح العلامة المقدسي عن الزاد حيث قال وفي
 الهارونيات لو سلم قائما على ظن أنه أتم ثم علم أنه لم يتم تقسداً لأنه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة ولو سلم على إنسان ساهياً
 فقال السلام ثم علم فسكت تقسداً اه وفي النهر ثم رأيت في زاد الفقير للعلامة ابن الهمام كلاماً حسناً قال الكلام مفسد إذا السلام
 ساهياً وليس معناه السلام على إنسان إذ صرحوا بأنه إذا سلم على إنسان ساهياً فقال السلام ثم علم فسكت تقسداً بل المراد
 السلام للخروج من الصلاة ساهياً قبل إتمامها ومعنى المسئلة أن يظن أنه أكمل أما إذا سلم ٩ في الرباعية مثلاً ساهياً بعد ركعتين

على ظن أنها ركعتان وحجة
 ونحو ذلك تقسداً لصلاته
 فليحفظ هذا اه (قوله
 لأنه سلم في غير محله) تعليل
 للفساد لا لقوله وقيل
 يبنى كما توهمه العبارة
 على أن قوله وقيل يبنى
 ليس موجوداً فيما رأيت
 في القنية (قوله على
 المحتاج) كذا هو في
 القنية وانظر ما معناه وفي
 بعض نسخ البحر على
 المعتاد وفي بعضها على
 المختار (قوله وكان هذا
 القائل) وهو الجعري
 ببعض من ليس من أهل
 المذهب فهم من نفي الرد
 بالإشارة الفساد أي فهم
 من قولهم ولا يرد بالإشارة
 أن المراد أنها تقسدت على
 تقدير الزاد بها كما أن الحكم
 كذلك في الرد بالنطق
 فتقوله من نفي الرد مصدر
 مجرور بمن مضاف إلى
 مفعوله وقوله بالإشارة
 متعلق بالرد وقوله الفساد
 بالنصب مفعول فهم

حاضر كما قالوا لو سلم على رأس الركعتين في الرباعية ساهياً وإن صلاته لا تقسدت وكذا لو سلم المسبوق مع
 الإمام ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع أن السلام على إنسان مبطل مطلقاً وأما السلام
 وهو الخروج من الصلاة فإنه مفسدان كان عمداً والله الموفق وفي القنية سلم قائماً على ظن أنه أتم
 الصلاة ثم علم أنه لم يتم فسدت وقيل يبنى لأنه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة اه وهو
 مقيد لا إطلاقهم بما إذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهياً أو عابداً كان عادته أعم
 ولو قال استغفر الله وهو عادته لا يعيد ولو قال المسبوق بعد الترويح سبحان الله إلى آخره كما هو المعتاد
 ينبغي أن لا تقسدت اقرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام الإمام على المحتاج ناسياً فسدت اه ثم هذا كله إذا
 سلم أو رد بلسانه أما إذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرهما لو سلم إنسان على
 المصلي وأشار إلى رد السلام برأسه أو يديه أو بأصبعه لا تقسدت صلاته ولو طلب إنسان من أصلى شيئاً
 أو ما برأسه أو قيل له أجد هذا فلو ما برأسه بلا أو يمينه لا تقسدت صلاته اه وفي المجموع لو رد السلام
 بلسانه أو يديه فسدت ومن العجب أن العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال إن بعض من
 ليس من أهل المذهب قد عزا إلى أبي حنيفة أن الصلاة تقسدت بالرد باليد وأنه لم يعرف أن أحداً
 من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وإنما يذكر عدم الفساد من غير حكاية خلاف في
 المذهب فيه بل وصرح بكلام الطحاوي في شرح الآثار يفيد أن عدم الفساد قول أبي حنيفة وأبي
 يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفي الرد بالإشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد
 بالنطق لكن الثابت ما ذكرنا اه فان صاحب المجموع من أهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره
 العلامة الحلبي أن الفساد ليس بثابت في المذهب وإنما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من
 الظهيرية والخلاصة وغيرهما أنه لو صافح المصلي إنساناً بنية السلام فسدت صلاته ونقل الزاهد ي بعد
 نقله عن حسام الأئمة المودني أنه قال فعلى هذا تقسداً أيضاً إذا رد بالإشارة لأنه كالتسليم باليد وكذا
 ذكره البقالي وقال عند أبي يوسف لا تقسدت اه ويدل لعدم كونه مفسداً ما ثبت في سنن أبي داود
 وصححه الترمذي عن ابن عمر قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى قباء فصلى فيه قال فجاءته الأنصار
 فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم برد السلام عليهم حين كانوا
 يسلمون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل
 وجعل ظهره إلى فوق وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه
 فرد على إشارة ولا أعلمه قال الإشارة بأصبعه رواه أبو داود والترمذي وحسنه فان قلت أنها تقتضي
 عدم الكراهة وقد صرحوا كما في منية المصلي وغيرها بكراهة السلام على المصلي ورده بالإشارة

٢ - بحر ثاني (قوله وان صاحب المجموع) تعليل لقوله ومن العجب الخ وقوله والحق حاصله إقرار العلامة الحلبي على
 أن الفساد ليس بثابت في المذهب بعد انتقاد قوله وأنه لم يعرف أن أحداً من أهل المذهب نقل الفساد من صاحب المجموع نقله وهو
 من أهل المذهب وهذا منشا العجب (قوله وان قلت أنها تقتضي عدم الكراهة) ذكر الشارح الزيلعي ما يمنع ذلك فانه قال ولا يرد
 بالإشارة لأنه عليه السلام لم يرد بالإشارة على ابن مسعود ولا على جابر وما روى من قول صهيب سلمت على النبي عليه السلام وهو
 يصلي فرد على الإشارة بحتمل أنه كان نهياله عن السلام أو كان في حالة التشهد وهو يشير بظنه رداً اه وفي شرح العلامة المقدسي

بعد ذكره لمحصل ما في شرح النية أقول وما ذكره الشارح رحمه الله تعالى يرد هذا لأن الرد مشترك برأيه عدم القبول ولعله المراد من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم فكانه يرد عليهم سلامهم ويعلمهم انه في الصلاة ويراد به المكافاة على السلام الذي هو حق على المسلم لا خيه وليس هذا مجرد في هذا المقام وبهذا التوفيق يستغنى عن التطويل والتعسف وجعله مكرها تنزيها لوقوعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اهـ ١٠ وظاهر كلامه الميل الى القول بالفساد ولكن لا يخفى انه اذا قيل سلمت عليه فرد على سلامي

انما يستعمل الرد فيه معنى جواب التحية بقرينة المقام والاستعمال ولو كان بمعنى عدم القبول والنهي عن السلام كان الواجب أن يقال فلم يجب سلامي أو لم يقبل أو نهاني ونحو

وافتحاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر

ذلك مما لا يوهم خلاف المراد وجل الآية على المتبادر منها أولى وعبره تعسف لا بصار الباء إلا بملحى (قوله ويرد عليه ان ارد بالاشارة كلام معنى) قال في النهر فالأولى أن يعمل الفساد بالمصاحفة بأنه عمل كثير بخلاف الرد بالبداهة وهو ظاهر كلام الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح النية (قوله ثم

أجاب العلامة الحلبي بانها كراهة تنزيهية وفعله عليه السلام لها انما كان تعليما للجواز فلا يوصف بالكرهية وقد أطال رحمه الله الكلام هنا طالة حسنة كما هو دأبه وحينئذ فيحتاج الى الفرق بين المصاحفة والرد باليد وقد علل الولوجى لفسادها بالمصاحفة بانها سلام وهو مفسد وعلل الزيلعي بانها كلام معنى ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معنى والظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد لا حديث الواردة في ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلي والقارئ والمجالس للقضاء أو البحث في العقبة أو التحلى ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه في غير محله كذا ذكر الشارح وصرح في فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتغوط حرام ولا يخفى ما فيه اذ الدليل ليس بقطعي والله سبحانه أعلم (قوله وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر) أى يفسدها انتقاله من صلاة الى أخرى مغايرة للأولى فقوله بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح وصورتها صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع بتكبيره فقد أفسد الظهر وتفسير المسئلة ان لا يكون صاحب ترتيب بان بطل عنه بصيق الوقت أو بكثره الفوائت فان كان صاحب ترتيب فالمنتهى الى العصر متطوع عند أبي حنيفة وأبي يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما وان انتقل الى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر لانه لا يتغير وانما انتقل عن تطوع لا فرض كذا في الكافي وانما بطل ظهره لانه صح شروعه في غيره لانه نوى تحصيل ما ليس بمحصل فيخرج عنه ضرورة لمنافاة بينهما فباطل الخروج عن الأولى صحة الشروع في المغايرة ولو من وجه فلذا لو كان منفردا في فرض فكبر ينوى الاقتداء أو النفل أو الواجب أو شرع في جنازة فجي ما جرى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستأنفا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينوشيا ولو كان مقتديا فكبر للأنفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مقتحما أدائه ثانيا وقوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوى الاستئناف للظهر بعينها فلا يفسد ما أداه فيحسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الأخيرة باعتبارها فسدت الصلاة فلغت النية الثانية وتفرع عليه ما ذكره الولوجى اذ اصاب

اعلم انه يكره السلام الخ) قال في النهر وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزي فقال السلام مكره على من سبى سمع * ومن بعد ما أبدى بسن وبشرع مصل وتالدا كروحدث * خطيب ومن يصفى اليهم ويسمع مكرره فقه جالس لقضائه * ومن يجثوا في العلم دعهم لينفعوا مؤدنا أيضا ومقيم مدرس * كذا الاجنبيات الفتيات في الجمع ولعاب شطرنج وشبه بخلانهم * ومن هو مع أهل له يتمتع ودع كافرا ومكشوف عورة * ومن هو في حال التقوى لم يزل أشنع ودع أكلا الا اذا كنت جائعا * وتعلم منه انه ليس بمنع وقد زدت عليه المتفقه على أستاذه كافي القنية والمغنين في مطير الحمام والمحقة فقلت كذلك أستاذ مغن مطير * فهذا اختتام والزيادة تنفع اهـ (قوله فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر) هذا انما يظهر على قول أبي يوسف أما على قول أبي حنيفة فلا لان فساده موقوف على قضاء العصر قبل صيرورتها ستانام (قوله يصير مستأنفا على الثانية فقط) أى على الصلاة الثانية أى ما نواه ثانيا في الصور الأربع لافي الأخيرة فقط كما توهمه بعضهم واعترض بأن ما ذكره مسلم فيما اذا كبر ينوى الثانية أما اذا نواها يصير مستأنفا عليها مقتديا بما ذكره المؤلف هنا ما خذ من الفتح ونقله عنه في النهر وفي النهاية ما يخالفه حيث قال وفي نواذر الصلاة لا توصلي الرجل على جنازة فكبر تكبيرة ثم جى ما جرى فوضعت بجنبها فان كبر التكبيرة الثانية ينوى الصلاة على الأولى أو عليها الأولى (تنبيه له فهو على الجنازة الأولى على حاله يتجه انهم يستقبل الصلاة على الثانية لانه نوى اتحاد الوجود وهو لغو وان كبر ينوى الصلاة على الثانية يصير رافضا للأولى شارعا في

الثانية لانه نوى ما ليس بموجود ففقدت نيته اه ونحوه في التبيين (قوله وقال الرازي الخ) ١١ قال في النهر اقول اطلاق عزم

الفساد في الحافظ انما يتم على العلة الثانية اما على الاولى فلا فرق بين الحافظ وغيره وعبرة الشارح ولو كان يحفظ وقرأ من غير حمل قالوا لا تفسد لعدم الامرين وفي الفتح ولو كان يحفظ الا انه نظر وقرأ لا تفسد وهاتان العبارتان لا غبار عليهما اه وحاصله انه لا بد من تقييد عدم الفساد في الحافظ بان يكون من غير حمل (قوله ثم اعلم الخ) اقول قال في الذخيرة

وقراءته من مصحف والا كل والشرب

الرهانسة قيسل كتاب التحري قال هشام رأيت على أبي يوسف نعين محسوفين بمسامير فقلت أترى بهذا الحديد باسا قال لا فقلت ان سفيان وثورين يزيد رجهما الله تعالى كره ذلك لان فيه تشبها بالرهبان فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التي لها شعروا منها من لباس الرهبان فقد أشار الى ان صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا يضر وقد تعلق بهذا النوع من الاحكام

الظاهر اربعا فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها ساهايا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى اربعا وسلم وذهب فسد ظهره لان نيته دخوله في الظهر ثانيا ووقع لغوا واذا صلى ركعة فقد دخلت المكتوبة بالسائلة قبل الفراغ من المكتوبة اه ومعلوم ان هذا اذ لم يتلفظ بلسانه فان قال نويت ان أصلي الى آخره فسدت الاولى وصار مستانفا للنوى ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام قنعا رمضان وأمسك بعد الفجر ثم نوى بعده فقام ليخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل في الصلاة جنسان مختلفان لا ربحان لاحدهما على الآخر في التحريم وهما في الصوم والركعة جنس واحد كذا في المحيط (قوله وقراءته من مصحف) أي يفسدها عند أي حنيقة وقالاهي تامة لانها عبادة انضافت الى عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع أهل الكتاب ولا يبي حنيقة وجهان أحدهما ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير التثاني انه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الاول يفرقان وصحح المصنف في الكافي الثاني وقال انها تفسد بكل حال تبعها ما صححه شمس الأئمة السرخسي وربما يستدل لابي حنيقة كما ذكره العلامة الحلبي بما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال نهانا أمير المؤمنين ان نؤم الناس في المصحف فان الاصل كون النهي يقتضي الفساد وأراد بالمصحف المكتوب فيه شيء من القرآن فان الصحيح انه لو قرأ من المحراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرحوا به وأطأه فشميل القليل والكثير وما اذا لم يكن حافظا أو حافظا للقرآن وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما تفسد اذا قرأ آية وبعضهم اذا قرأ الفاتحة وقال الرازي قول أبي حنيقة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه أن يقرأ الا من مصحف فاما الحافظ فلا تفسد صلاته في قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه الصغير على ما في النهاية وأبونصر الصفار على ما في الذخيرة معللا بان هذه القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف وخرم به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو أوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم لم يذكر في الكتاب انه اذ لم يكن قادرا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل تجوز ولا يصح انها لا تجوز اه ويخالفه ما في النهاية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل يقول في التعليل لابي حنيقة أجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ من المصحف ولا يمكنه أن يقرأ على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزئه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أبحت الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انها لا يسلم ان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ اه والظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيئا على ظهر قلبه يمكنه ان يقرأ من المصحف وهو موضوع فليس أميا لتجاوز صلاته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان أميا وهذا ظهر ان الصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف وأطلق في المصلي فشميل الامام والمنفرد في الهداية من تقييده بالامام اتفق في كافي غاية البيان ثم اعلم ان التشبيه بأهل الكتاب لا يكره في كل شيء فاننا كل ونشرب كما يفعلون انما المحرام هو التشبه فيما كان مذموما وفيما يقصد به التشبيه كذا ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا ولم يقصد التشبيه لا يكره عندهما (قوله والا كل والشرب) أي يفسد ان بالان كل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة اليه وعمل قاضيان وجه كونه لكن ابقوله لانه عمل البدو والغم واللسان قال العلامة الحلبي وهو مشكل بالفسبة الى ما لو اخذ من خارج سمسة فابتاعها أو وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا

صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه

والخلاصة) استدراك
على ما قبله مفيد لدفع المنع
(قوله وفي الظهيرية لو منع
دما خرج من بين أسنانه)
ظاهر الاطلاق هنا
والتنصيص فيما يأتي انه
لا يفرق بين الغالب
والغلوب لكن اذا كان
غالبًا يكون من مسائل
سبق الحديث وهو لا ينافي
عدم الفساد (قوله ولم أر
من صحيح القول الثاني)
قال الشيخ اسمعيل بعد
ذكر الدرر هذا القول
الثاني وهو اختيار الشيخ
الامام أبي بكر محمد بن
الفضل كذا في الحاشية
والخلاصة وقدمه جازما
به في المجموع واقتصر
عليه العتابي وفي عمدة
المفتي ثم قال بل ظاهر ما
في المحاوي آخر التفريع
عليه (قوله وقد يقال انه
غير صحيح الخ) قال في
النهر لا يخفى ان قيد
الحديث مراعى فغنى ما يعمل
باليدين كغيره من
حيث انه يعمل بهما اه
لكن على هذا يبقى مضعف
العلك غير معلوم الحكم
ولا مانع من اعتبار شيء
آخر على هذا القول يدخله
(قوله لومضعف العلك في
صلاته فسدت الخ) أى
اذا كان المضعف كثيرًا كما
في التجديد

على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقا اه أطلقه فشمل العمد والنسيان لان حالة الصلاة
مذكرة فلا يعفى النسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكرة فيه وشمل القليل والكثير ولهذا فسر في
المحاوي بعد ما يصل الى المحاق وقيد الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة
اه وهو ممنوع كليًا وانه لو ابتلع شيًا بين أسنانه وكان قدر المحصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد
وفرق بين ما لو لو التحمى وصاحب المحيط بان فساد الصلاة معلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد
الصوم وانه معلق بوصول الغذاء الى جوفه لكر في البدائع والخلاصة انه لا فرق بين فساد الصلاة
والصوم في قدر المحصة وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج من بين أسنانه لم تفسد صلاته اذ لم يكن ملء الفم
اه وقالوا في باب الصوم لو خرج من بين أسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم ان كان الغلبة للدم أو كانا
سواء فطره لان له حكم الخارج وان كانت الغلبة للبراق لا يضره كافي الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة
والصوم وفي الظهيرية بقوله أقل من ملء الفم فعاد الى جوفه وهو لا يملك امساكه لم تفسد صلاته وان
أعاده الى جوفه وهو قادر على ان يحجمه يجب ان يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد
وعند محمد تفسد وان تقبأ في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد وان كان ملء الفم تفسد صلاته
اه وفي المحيط وغيره ولو مضغ العلك كثير افسدت وكذا لو كان في فمه اهل الحجة فلا كهافان دخل في حلقه
منها شيء يسير من غير ان يلو كما لا تفسد وان كثرت ذلك فسدت وفي الخلاصة ولو أكل شيًا من الحلوة
وانما عنيها فدخل في الصلاة فوجد حلاوته في فمه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو دخل الفانيد أو
اسكر في فمه ولم يمضغه لكن يصلى والحلاوة تصل الى جوفه تفسد صلاته اه وأشار بالاكل
والشرب الى ان كل عمل كثير فهو مفسد وانفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا مكان الاحتراز
عن الكثير دون القليل فان في الحى حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسدا
مطلقا لزم المخرج في اقامه صحته وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما بين الكثير والقلة على أقوال
أحدهما ما احتاره العامة كافي الخلاصة والحاشية ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلاة فهو
كثير وكل عمل يشبهه على الناظر ان عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا أصح وتابعه
الشارح والولو التحمى وقال في المحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه الصواب وذكر العلامة الحلي
ان الظاهر ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المعلى في الصلاة فيثبت اذا رآه على هذا
العمل ويتيقن انه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل لانها ان ما يقام باليدين عادة
كثير وان فعله يسد واحدة كالتعم ولبس القميص وشد السراويل والرمى عن القوس وما يقام
يسد واحدة قليل ولو فعله باليدين كنزع القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها
ونزع اللجام وما أشبه ذلك كذا ذكره الشارح ولم يقيس في الخلاصة والحاشية ما يقام باليدين
بالعرف وقيد في الحاشية ما يقام يسد واحدة بما اذا لم يتكرر والمراد بالتكرار ثلاث متواليات لما في
الخلاصة وان حك ثلاثا في ركن واحدة تفسد صلاته هذا اذا رفع يده في كل مرة ثم لا يرفع يده في كل
مرة فلا تفسد لانه حك واحد اه وهو تقييد غريب وتفصيل عجيب لا ينبغي حفظه لكن في
الظهيرية معزى الى الصدر الشهيد حسام الدين لو حك موضعًا من جسمه ثلاث مرات بدفعة واحدة
تفسد صلاته اه ولم أر من صحيح القول الثاني في تحديد العمل واليدين وقيد في الحاشية انه غير صحيح فانه لو مضغ
العلك في صلاته فسدت صلاته كذا ذكره محمد كافي البدائع لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في
غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد رأسا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب يعمل يسد

(قوله يكون ييد واحدة) سباني (قوله الا ان يراد بالدهن تناوله الخ) ويبقى الكلام في التسريح والجواب تعليل صاحب الهداية له بقوله في التجنيس لانه يقوم بالسدين غالباً (قوله وأما اذا ارتضع من ثديها) كذا في بعض النسخ باما الشرطية وفي بعضها وما اذا بدون همزة وعلمها يتوجه قول النهر هذاهم وظاهر واني يقال ارتضاعه من غير فعل منها انها أرضعته اه وبؤيد النسخة الاولى ان المعنى عليها وذكر الفاء في جواب اما (قوله وأما قولهم ١٣ كافي الخاتمة والخلاصة الى قوله فشكل)

قال في الفتح بعد نقله ذلك عن الخلاصة والله تعالى أعلم بوجه الفرق وفي النهر وعلى ما في الخلاصة قد فرق بان الشهوة لما كانت في النساء أغلب كان تقيله مستلزماً لاشتغالها عادة بخلاف تقيلها اه ومثله في شرح العلامة المغدسي بزيادة وعبارته وفتح الله سبحانه وتعالى به وهو ان الشهوة غالبية على النساء فهي في حكم الوجود منها ولهذا حرم نظير الرجل اليها عند غلبة ظنه بالشهوة أو الشك قالوا التحقق الشهوة منها حكماً واذا ثبت ذلك كان كثير عمل لوقوعه بين متفاعلين واذا قبلته ولم يشته لم يوجد من جانبه أصلاً ويوضح هذا ما مر من اعتبار نزول اللين كثير عمل اه لكن ذكر الباقاني في شرح الملتقى ما لا يحتاج معه الى هذا التكلف حيث

واحدة وهو مبطل اتفاقاً وكذا قولهم لودهن رأسه أو سرح شعره سواء كان شعر رأسه أو لمحتته تفسد صلاته لا يخرج على ان العمل الكثير ما يقيم بالسدين لان دهن الرأس وتسريح الشعر عادة يكون ييد واحدة الا أن يريد بالدهن تناوله القارورة وصب الدهن منها ييده الاخرى وهو كذلك فان في المحيط قال ولو صب الدهن على رأسه ييد واحدة لا تفسد وتعليل اللؤلؤ المجي بان تسريح الشعر بفعل بالسدين ممنوع واما قولهم ولو حلت صيدا أو أرضعت تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما في الخلاصة والخاتمة المرأة اذا أرضعت ولدها تفسد صلاتها لانها صارت مرضعة فشمل ما اذا حمل اليها فدفعت اليه الثدي فوضعها وأما اذا ارتضع من ثديها وهي كارهة ففي الظهيرية والخلاصة والخاتمة ان مص ثلاثاً ففسدت وان لم ينزل اللبن وان كان مصصة أو مصتين فان نزل لبن ففسدت والافلا في المنية والمحيط ان خرج اللبن ففسدت والافلا من غير تنقيد بعدد وصححه في معراج الدراية واما قولهم لو ضرب انسانا ييد واحدة أو بسوط تفسد كما في المحيط والخلاصة والظهيرية والمنية فلا يتفرع على ما يقيم بالسدين بل على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تفسد وان ضربها ثلاثاً في ركعة واحدة تفسد قال رضي الله عنه وعندى اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تفسد صلاته كما قلنا في المشي اه وهذا يصلح ان يتفرع على القولين واما اعتبارهم المرات الثلاث في الحث كما قدمناه عن الخلاصة لظاهره تقرر بعنه على قول من فسر العمل الكثير بما تكرر ثلاثاً وهو القول الثالث لا على القولين الاولين واما قولهم لو نزل الغملة مراراً ان قتل قتلاً متداركاً تفسد وان كان بين القتلات فرجة لا تفسد فيصح تقرر بعنه على الاقوال كلها واما قولهم لو قبل المصلي امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مصها بشهوة ففسدت ينبغي تقرر بعنه على القول الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي واما على اعتبار ما يفعله بالسدين أو بما تكرر ثلاثاً فلا وهو مما يصعقهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيمادون الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما في الخلاصة واما قولهم كافي الخاتمة والخلاصة لو كانت المرأة هي المصليّة دونها فقبلها ففسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فشكل اذ ليس من المصلي فعل في الصورتين فقتضاه عدم الفساد فيهما فان جعلنا تمكنه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس في الصلاة أو ما استفحشه المصلي لكن في شرح الزاهدى ولو قبل المصليّة لا تفسد صلاتها وقال أبو جعفر ان كان بشهوة ففسدت اه وهو مخالف لما في الخلاصة والخاتمة وسولت قبيله وتقبلها وفي منية المصلي المشي في الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقاً ولم يخرج من المسجد وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله

قان أقول عبارة الخلاصة لو كانت المرأة في الصلاة فجامعها زوجها تفسد صلاتها وان لم ينزل مني وكذا لو قبلها بشهوة أو بغير شهوة أو مصها لانه في معنى الجماع أما لو قبلت المرأة المصلي ولم يشتهها لم تفسد صلاته هذه عبارة الخلاصة والعجب من هذا العلامة الامام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكور في هذا المقام اه قلت وبهذا التعليل علل في التجنيس (قوله وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف) أقول قال في التجنيس رجل صلى في الصحراء فتأخر عن موضع قيامه المختارانه لا تفسد صلاته ويعتبر مقدار سجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره كافي وجه القبلة سواء لم يتأخر عن هذا الموضع لم يتأخر عن المسجد فلا تفسد

صلاته ولو خط حوله خط ولم يخرج من الخط لكن تأخر عما ذكرنا من الموضوع فسدت لان الخط ليس بشيء اه (قوله ولو أغلق الباب لا تقسد الخ) قال في التحنيس والمزيد لو فتح باباً وأغلقه فدفقه بيده من غير معاجة بمفتاح غلق أو قفل كره ذلك ولا تقسد صلاته لانه عمل قليل وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه اذا أغلق تقسداً وبه اذا كان فيه يحتاج الى معاجة اه (قوله ومن أخذ عنان دابته الخ) لا دخل لهذا الفرع هنا ١٤ (قوله والحاصل ان فروعه في هذا الباب قد اختلفت الخ) أقول يمكن أن يقال لما

رأى مشايخ المذهب الفروع المذكورة فكل منهم عرف العمل الكثير بتعريف ينطبق على ما رآه من الفروع وبضم التعاريف الى بعضها تنظم الفروع جميعاً بان يقال العمل الكثير هو ما لا يشك الناظر اليه انه ليس في الصلاة أو ما كان بحركات متوالية أو ما كان يعمل باليدين أو ما يستكره المبتيلى به أو ما يكون مقصود للفاعل بان أفرد له مجلساً على حدة لكن يمكن ادخال سائر الفروع في الاولين والاستغناء بهما عن الثلاثة الباقية فتأمل فيماد كراهه من التوفيق فان فيه احسان الظن بمشايخ المذهب فان هذه الفروع وان لم تكن كلها منسوبة عن الامام الاعظم لكن المشايخ خرجوا بعضها على المنقول لا بمجرد الرأي وما كان مخزجاً على المذهب من أهل التخريج

ادلم يسند بر النقلة واما اذا استند برها فسدت وفي الظهيرية المختار في المشي انه اذا كثراً فسدها واما قولهم كما في منية المصلي لو أخذ حجراً فرمى به تقسداً ولو كان معه حجر فرمى به لا تقسد وقد أساء فظاهره التفريع على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدين واما قولهم كما في الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث كلمات تقسدت وان كان أقل لا والظاهر تغريمه على ان الكثير ما يستكره المبتيلى به أو انه ما تكرر ثلاثاً متواليات واما على الصحيح والظاهر ان الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستتينة على الارض ونحوها وقد يشهد بذلك اطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلاته على شيء فسدت وان كتب على شيء لا يرى لا تقسد لانه لا يسمى كتابة واما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلاً لا على الدوام لا تقسد وان حرك رجله تقسدت فشكل لان الظاهر ان تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين ولا وجه قول بعضهم انه ان حرك رجله فليلا لا تقسد وان كان كثيراً فسدت كما في الذخيرة أيضاً ولعله مفوض الى ما بعده العرف فليلاً أو كثيراً وفي الظهيرية اذا تخمرت المرأة فسدت صلاتها ولو أغلق الباب لا تقسد وان فتح الباب المغلق تقسد وان نزع لقميص لا تقسد ولو لبس تقسدت ولو شد السراويل تقسد ولو فتح لا تقسد ومن أخذ عنان دابته أو مقودها وهو نجس ان كان موضع قبضه نجساً لم يجز وان كان النجس موضعاً آخر جاز وان كان يتحرك يتحركه هو المختار وان جذبه الدابة حتى أزال النجس عن موضع سجوده تقسد ولو آذاه حر الشمس فتحول الى الظل خطوا أو خطوتين لا تقسد وقيل في الثلاث كذلك والاول أصح ولورفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير أن يحوله عن القبلة لا تقسد ولو وضعه على الدابة تقسد ولورفع يداً أو قباً فسدت لان حله وان الجم ذابة فسدت لان خلعه ولو لبس خفيه فسدت لان تنعل أو خلع نعليه كما لو تقلد سيفاً أو نزعاً أو وضع الغتيلة في مسرحة أو نزعاً أو بجم ورحمة أو بكه أو سوى من عمامته كورا أو كورين أو لبس قلنسوة أو بيضة والحاصل ان فروعه في هذا الباب قد اختلفت ولم تنفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للتأمل والظاهر ان أكثرها تغريمات المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم ولهذا جعل الاختلاف في حد العمل الكثير والقليل في التحنيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الاقوال أربعة وذكرنا قولاً خامساً وهو ان العمل الكثير ما يكون مقصود للفاعل بان أفرد له مجلساً على حدة ولقد صدق من قال كثرة المفالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال في الفصل الثالث في قراءة القرآن ان كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيه قول بقي كذلك مضطرباً الى يوم القيامة كما حكى عن أبي يوسف انه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسألة ليس لشيوخنا فيها قول فحن فيها هكذا اه والى هاتين ان المفسد للصلاة كلام الناس مطلقاً والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والاعماء وكل حدث عمداً أو وجب الغسل كالاغتلام والحيض

فهو داخل في المذهب اما ظهور لفكرى القاصر والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت العلامة الشيخ ابراهيم الحلبي ومحاذاه في شرحه على المنية ذكر نحو ما ذكرته حيث قال وأكثر الفروع أو جميعها يخرج على أحد الطريقتين الاولين والظاهر ان ناهيها ليس خارجاً عن الاول لان ما يقام باليدين عادة يغلب ظن الناظر انه ليس في الصلاة وكذا قول من اعتبر التكرار الى ثلاث متوالية فان التكرار يغلب الظن بذلك فلذا اختاره جمهور المشايخ اه (قوله وذكرنا قولاً خامساً وهو الخ) قال في التاثر خاتمة عن المحيط

وهذا القائل يستدل بامرأة صلت فليسه ازوجها أو قبلها بشهوة تفسد صلاتها وكذا اذا مضى ثديها وخرج اللبن تفسد صلاتها (قوله) وأما فسادها بتقدم الامام امام المصلي (كذا في النسخ والظاهر ان فيه تقدما وتأخيرا من الناسخ وأصل العبارة بتقدم المصلي امام الامام) قوله قال ثم ينبغي أن يكون عليه سجود السهو (الخ) قال الشيخ اسمعيل لي ١٥ فيه نظر لانه نوات الركن بالكفاية فلا

فائدة في السجود لكونه لا يجزئ عنه وان لم يفت فسجود السهو عليه لتأخير الركن عن محله مقرر كما يأتي وكلامه يومهم انه بحث منه (قوله) وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير) أقول قد سبق ترجيح القول الاول ومقتضى هذا انه لو ابلغ ما فوق المحصة بدون مصغ يكون الاصح عدم الفساد فليتأمل هذا وفي

ولو نظر الى مكتوب وفهمة أو كل ما بين أسنانه أو مرمات في موضع سجوده لا تفسد وان

السرنبالية قال بعد ذكره قول المؤلف وهو ينبغي الخ وفيه تأمل لان القائل بان ملء الفم يفسد وكذا نحوه لا يشترط معه العمل الكثير بل علته امكان الاحتراز عنه لا كلفة بخلاف القليل لكونه تعالى يقه فلا يفسد الا بالعمل الكثير وفي معرفته الاختلاف المعلوم اه واعترضه

ومحاذاة المرأة بشرطه وترك ركن من غير قضاء أو شرط لغير عذر وأما استخلاف القارئ للامام والفتح على غير امامه فداخل تحت العمل الكثير وأما ترك القعدة الاخيرة مع التقيد بالسجدة وقدره المومي على الركوع والسجود وتذكر صاحب الترتيب الفاتحة فيها وطلوع الشمس في الفجر ودخول وقت العصر في الجمعة ونظائرها فيما يفسد وصف الفرضية لأصل الصلاة وأما فسادها بتقدم الامام امام المصلي أو طرحه في صف النساء أو في مكان نجس أو سقوط الثوب عن عورته مع التعمد مطلقا ومع أداء ركن ان لم يتعمد علم أو لم يعلم ومع المكث قدره ان لم يؤد عند أي حنيقة ومحمد كافي الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كما لا يخفى (قوله) ولو نظر الى مكتوب وفهمة أو كل ما بين أسنانه أو مرمات في موضع سجوده لا تفسد وان (ثم) أما الاول فلان الفساد انما يتعلق في مثله بالقراءة وبالنظر مع الفهم لم تحصل وصحح المصنف في الكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر اليه وفهمه وانه بحث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سره أطلق المكتوب فشم ما هو قرآن وغيره لكن في القرآن لا تفسد اجماعا بالاتفاق كافي النهاية وشمل ما اذا استفهم أولا لكن اذا لم يكن مستفهما لا تفسد بالاجماع وان كان مستفهما في النية تفسد عند محمد والصحيح عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا ينبغي للفقهاء ان لا يضع خبره عليه بين يديه في الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف اه وعبر في النهاية بالوجوب على الفقيه ان لا يضع لكن قد علمت ان شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستفهما وأما اذا لم يكن مستفهما فلا يمل بما ذكر لعدم الاختلاف فيه بل لا اشتغال قلبه به اذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم يذكر واكرهه النظر الى المكتوب متعمدا وفي نية المصلي ما يقتضيها فانه قال ولو أنشأ شعرا أو خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد أساء وعمل الاساءة شارحها باشتغاله بما ليس من اعمال الصلاة من غير ضرورة قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو اذا اشغله ذلك عن أداء ركن أو واجب سهوا اه وبهذا لم انترك الخشوع لا يخل بالهبة بل بالسكال ولذا قال في الخلاصة والحانية اذا تفكر في صلاته فذكر كشرعا أو خطبة فقرأه ما قبله ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلاته اه وأما الثاني وهو كله ما بين أسنانه فلانه عمل قليل أطلقه فشم ما اذا كان قدر المحصة كما قدمناه عن المحيط والولو الجيبة من الفرق بين الصلاة والصوم وفي البدائع ان كان دون المحصة لم يضره وان كان قدر المحصة ففسدت صلاته وهكذا في شرح الطحاوي وقال بعضهم لا تفسد صلاته بما دون ملء الفم وعليه مشي في الخلاصة حيث قال وقال الامام خواهر زاده ولو أكل بعض اللقمة وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلاة وابتلع الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن ملء الفم فهذه ثلاثة أقوال في هذه المسئلة كما ترى والشان فيما هو الراجح منها وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون محل الاختلاف فيما اذا ابتلع ما بين أسنانه من غير مضغ أما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما قدمناه في مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر

الرملي أيضا بانه لا يتجه ذلك مع تصريحهم بفسادها بابتلاع سمسمه تناولها من خارج وقطرة ماء وقعت في فيه اذ لم يبتلع وفي ذلك الفساد به وكذا لو كان في فيه سكر أو فانيد وابتلع ذوبه (قوله) اما اذا مضغه كثيرا) قال الرملي أي بان تواتر ثلاث مضغات كافي شرح النية للعاجي اه قلت عدم تقديره بالثلاث لانه ربما يختص بذلك بالقول الثالث (قوله وعلى هذا الخ) قال في النهر فيه بحث اذ قد تقرر ان العمل القليل لا يفسد ولا شك ان ما دون المحصة غني عن الكثير من المضغ بل لا يتأتى فيه مضغ لتلاشيه بين الاسنان

فلا يفسد بخلاف المحضة اه قات كلام المؤلف فيما اذا مضغه كثيرا ولا ينافيه كونه غدا عن المضغ ودعوى عدم تاني المضغ فيه في حيز المضغ فان المضغ على ما في القاموس لوك الشئ بالسن والسن يشمل الثنايا فيمكن أن يلوكه بها كثيرا (قوله وهو مختار صاحب الهداية) قال الشيخ اسمعيل ١٦ فيه نظرافانه قال في الهداية بعد ذكره على ما قيل اه قلت تصریح صاحب النهاية والكفاية

لمصنف بالا ابتلاع كما في الخلاصة والمحيط والاولو الجية وكثير دون الاكل لكان أولى ثم اذا كان ابتلاع ما بين أسنانه غير مفسد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من اعمال الصلوة ولا ضرورة فيه فكان مكروها وان كان قليلا وأما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانما لا يفسدها عند عامة العلماء سواء كان المار امرأة أو حمارا أو كلبا أو غيرها الحديث الصحيح عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وأمامه ترصنة بين يديه فاذا سجد غز في فقبضت رجلي فاذا قام بسطتها والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ولقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مروى في روثي وادروا ما استطعتم وانما هو شيطان لكن ضعفه النووي وفي فتح القدير والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق ثم الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الاول ما ذكره في الكتاب من عدم الفساد الثاني ان المار آثم للحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لو وقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه قال الراوي لا أدري أر بعين عاما أو شهرا أو يوما وأخرجه البزار وقال أربعين خيرا لروى ابن ماجه وصححه ابن حبان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم أحدكم ما له في أن يمر بين يدي أخيه معترضا في الصلاة كان لأن يقيم مائة عام خيرا له من الخطوة التي خطى وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتصريحهم بالآثم وهو المراد بقوله وان آثم المار بين يديه الثالث في الموضوع الذي يكره المرور فيه وفيه احتلاف واختار المصنف انه موضع سجوده وصححه في الكافي لان هذا القدر من المكان حقه وفي تحريم ما وراءه تضيق على المارة وهو يفيد ان المراد بموضع سجوده موضع صلاته وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صرح به الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الأئمة السرخسي وقاضيان وفي المحيط انه الاحسن لان ذلك التقدير موضع صلاته دون ما وراءه وذكر الترمذي ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور نحو ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه وفي سجوده الى أرنبة أذنيه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره فخر الاسلام فانه قال اذا صلى راما يبصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا حسن وفي البدائع وقال بعضهم قد ربما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح وجهه في النهاية بانه أشبه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المار أعضاءه وان المرور أسفل الدكان مكره وهو ليس بموضع سجود المصلي فهى واردة على من اعتبر بموضع السجود فاختاره فخر الاسلام بمشى في كل الصور كما هو دأبه في اختيار انه وأقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع السجود الموضع القريب من موضع السجود فيقول الى ما اختاره فخر الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود بشرط عدم الحائل كلاسطوانة ولا يتصور ان يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل انه صرح بمسئلة المرور أسفل الدكان اه وهو تكلف والذي

بان ذلك مختار صاحب الهداية يفيد ان ذلك ليس تضعيفا له وكأنه أتى به ليشير الى الخلاف ويدل على أن ذلك مختار له فهمه في التحنيس كما ساقى قريبا والخلاف المشار اليه ما ذكره في الفتح بقوله ومنهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم بخمسة ومنهم بأربعين ومنهم بمسار صفتين أو ثلاثة ويحتمل أن يكون مرادهم بكونه مختار صاحب الهداية انه اختاره في كتابه التحنيس لافي الهداية (قوله ووفق بينهما في العناية الخ) أقول بما يؤيد هذا التوفيق عبارة صاحب الهداية في التحنيس والمزيد ونصها اذا أراد الرجل أن يمر بين يديه كم مقدار ما يحتاج الى أن يكون مروءة مكروها والصحيح مقدار منتهى بصره وهو موضع سجوده وقال أبو نصر رجة الله تعالى عليه مقدار ما بين الصف الاول وبين مقام

الامام وهذا عين الاول ولكن بعبارة أخرى قال رضى الله تعالى عنه وفيما قرأنا على شيخنا مناجاة الأئمة يظهر رجة الله تعالى عليه أن يمر بحيث يقع بصره وهو يصلي صلاة الخاشعين وهذه العبارة أوضح انتهت عبارته بمرورها وهذا دل على المدعى من انه ليس المراد تعيين موضع السجود حيث جعل الفرق في التعبير فقط وان الثالثة أوضح مما قبلها في الدلالة على المراد وانظر الى العبارة الثالثة والى عبارة فخر الاسلام فانك لا تكاد تجد بينهما فرقا

(قوله لان مسئلة الدكان الخ) قال في النهر انما أورد المشايخ مسئلة الدكان على ما اختاره السر نحسي لاعلى ما اختاره صاحب الهداية ولذا قال في فتح القدير وغيره فكانت مسئلة الدكان نقضاً لما اختاره شمس الأئمة بخلاف ما اختاره فخر الاسلام فانه يتشبه في كل الصور غير منقوض اهـ قلت ولا يخفى عليك ما فيه (قوله لانه يتصور الخ) قال في النهر انت خبير بان هذا انما يحتال اليه على تفسير الحائل بالمجدار والاسطوانة وليس بلام - وازان تكون ستارة ترتفع اذا سجد وتعود اذا قام كما قال ملا سعدى اهـ قلت ولا يخفى عليك ما في ذلك كله من التكلف وان ما ذكره في العناية اقل تكلفاً ١٧ من ذلك (قوله ومما يضعف

تصحیح النهاية الخ) أقول الذي يظهر لي ان ما ذكره غير وارد وما قرره غير مراد وذلك لانه بعد غاية البعد أن يكون ما ذكره عن التمر تاشي سابقاً يانا للاما كن التي يكره المرور فيها وان من جملة ما ذكره قوله وفي سجوده الى أرنبة أنفه وكيف يصح أن يقال ان ذلك من المواضع التي يكره المرور فيها فان ذلك غير ممكن وكذا قوله وفي سلامه الى منكبيه مع ان المكروه بنص الحديث المرور بين يديه فلا ينبغي حمل كلام هؤلاء الأئمة الاعلام على هذا المرام وان أوهمه ظاهر الكلام بل ينبغي حمله على ما تقبله الافهام ويستدعيه المقام وذلك بان يحمل على ان المراد ما يقع عليه بصره لو نظر الى موضع سجوده وما ذكره في بقية عبارته

يظهر للبعد الضعيف ان الرجوع ما في الهداية رانه لا يرد عليه شيء مما ذكر لان مسئلة الدكان انما ترد عليه نقضاً لو سكنت عنها وأما اذا صرح بها فلا فكاك له قال العبرة بموضع السجود ان لم يكن يصلي على دكان فاما اذا كان يصلي عليها فالعبرة بالعمادة كما هو ظاهر عبارته لمن تأملها وانما شرط عدم الحائل لانه يتصور وجود الحائل في موضع السجود كان يصلي قريباً من جدار بالاعياء للرض بحيث لو لم يكن الجدار لكان موضعه موضع السجود فلا منافاة كما في العناية أو ان اشتراط عدم الحائل انما هو بيان لمحل الخلاف فان المرور وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقاً كما هو ظاهر عبارتهم لا شرط في المرور في موضع السجود ومما يضعف تصحيح النهاية انه يقتضي ان الموضع الذي يكره المرور فيه مختلف يكون في حالة القيام مخالفاً لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفاً لكل فيقتضي انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعاً ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان بصره يقع عليه حالة خشوعه وأنه لو مر داخل موضع سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة خشوعه وأنه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع بصره عليه خاشعاً يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كما لا يخفى والاختلاف في موضع المرور انما هو منشا بين المشايخ لعدم ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدائع وحيث لم ينص صاحب المذهب على شيء فالترجيح لما في الهداية لا تضابطه وهو باطلا لانه يشمل الصحراء والمسجد وفي المسجد اختلاف في الخلاصة وادان كان في المسجد لا ينبغي لاحد أن يمر بينه وبين حائط القبلة وصحح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فلا يصح ان لا يكره وكذا صححه فخر الاسلام كما في غاية البيان وذكر قاضيان في شرحه ان المسجد اذا كان كبيراً فحكمه حكم الصحراء وفي الذخيرة من الفصل التاسع ان كان المسجد صغيراً يكره في أي موضع يمر واليه أشار محمد في الاصل فانه قال في الامام ان افرغ من صلاته فان كانت صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحرف عن يمينه أو شماله وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذ لم يكن بمحاذته رجل يصلي ولم يفصل بين ما اذا كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما ماصفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان محمداً جعل جلوس الامام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا مرور المار في أي موضع يكون من المسجد بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيراً بمنزلة الجامع قال بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة الصحراء اهـ

بيان لصلاة الخاشع لان المراد التحديد به وهذا معني قريب يقبله الطبع السليم ويدل عليه قول فخر الاسلام اذ اصلي رامياً ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وانه يدل على ان ذلك هو المراد من كلام غيره واذا كان كذلك فكيف يضعف ما في النهاية مع انه رجحه الامام المحقق في فتح القدير على انك علمت رجحان رجوع ما في الهداية الى ما في النهاية والله ولي الهداية (قوله ان كان المسجد صغيراً) وهو اقل من ستين ذراعاً وقيل من أربعين وهو المختار قهستاني عن الجواهر كذا في حاشية شرح مسكن للسيد محمد أبي السعد وقلت وفي القهستاني أيضاً وينبغي أن يدخل فيه الدار والبيت (قوله ولم يفصل الخ) هذا أيضاً من كلام الذخيرة وليكن ذكره في الفصل الرابع عند ذكر مسائل السجود

(قوله ويرج في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره) أي في انه يكره المرور فيما يقع عليه بصره فانه قال والذي يظهر ثم يجمع ما اختاره في النهاية من مختار فخر النizam وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور والنج وظاهره انه لا فرق بين المسجد الكبير والصغير أي ان كلا منهما كالصخرة (قوله في حق بعض الاحكام) أي كاستقبال وجه المصلي على ما مر في عبارة الذخيرة في كماله جعل الفاصل بقدر الصفتين مانعا من الاقتداء بخلاف المسجد الكبير فانه مانع كما في الصخرة (قوله فيجعل البعيد قريبا) تفريع على قوله تغيير أي لا يستلزم تغيير الاموال المحسوسة وهو المرور من بعيد بان يجعل ذلك البعيد قريبا أي بان يجعل في حكم المرور بين يدي المصلي (قوله ١٨ أو أسفل من الدكان امام المصلي) الظاهر ان هذا موصوف في غير ما مر من المسجد الصغير

وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد الصغير ويرج في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الاموال المحسوسة من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا اه فحاصل المذهب على الصحيح ان الموضع الذي يكره المرور فيه هو امام المصلي في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير أو في الصخرة أو أسفل من الدكان امام المصلي لو كان يصلي عليه بشرط محاذاة أعضائه المار أعضاءه قال في النهاية انما شرط هذا وانه لو صلى على الدكان والد كان مثل قائمة الرجل وهو سترة فلا ياتم المار وكذا السطح والسير يروى كل مرتفع ومن مشايخنا من حده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك لما كره مرور الركب وان استتر بظهر انسان جالس كان سترة وان كان قائما احتلفوا فيه وان استتر بادية فلا بأس به وقالوا حيلة الركب ان اراد ان يمر ينزل فيصير وراء الدابة ويمر فتصير الدابة سترة ولا ياتم وكذا لو مر رحلان متحاذيان وان كراهة المرور وانما يلحق الذي يلي المصلي اه الرابع انه ينبغي لمن يصلي في الصخرة ان يتخذ امامه سترة لما رواه الحاكم وأحمد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة ولا يدع أحدا يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر أيضا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم العيد أمر بالحرمة فتوضع بين يديه فيصلي اليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك في السفر وفي منية المصلي وتكره الصلاة في الصخرة من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه وينبغي ان تكون كراهة تحريم لخالف الامراء كورلكن في البدائع والمستحب لمن يصلي في الصخرة ان ينصب شيئا يستتر فاذا ان الكراهة تنزيهية فيثبت كان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال العلامة الخليلي في شرح المنية انما قيد بقوله في الصخرة لانها المحل الذي يقع فيه المرور غالبا واذا ظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور رأى موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقداره اذراعاً فصاعداً الحديث مسلم عن عائشة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلي فقال بتدر مؤثرة الرجل ومؤثرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الخاء المجتمعة العود الذي في آخر الرجل من كور البعير وفسرها عطاء بانها ذراع فافوقه كما أخرجه أبو داود السادس احتلفوا في مقدار غلطها في الهداية وينبغي أن تكون في غلط الاصبع لان مادونه لا يبدو

أو الكبير أو الصخرة بان يكون في بيت أو نحو ذلك والأفلا فائدة لذكره لانه في المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أي ما بينه وبين حائط القبلة كما مر في الكبير والصخرة موضع السجود وان تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن أن تصور في المسجد الصغير أيضا وان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلي دفع توهم ان الدكان حائل هذا وما في منع الغفار من تخصيص الاتم بالمرور اذا كان المصلي على الدكان برواية فخر الاسلام دون رواية شمس الأئمة محاذي لما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة

نقضا على ما اختاره شمس الأئمة وقد صرح بالاتفاق على الكراهة في فتح القدير فتنبه (قوله للناظر بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاءه) أي أعضاء المصلي كلها كما قال بعضهم أو أكثرها كما قال آخرون كما في الكرماني وفيه اشعار بانه لو حاذى أقلها أو نصفها لم يكره وفي الزاد انه يكره اذا حاذى نصفه الأسفل النصف الأعلى من المصلي كما اذا كان المار على فرس كذا في القهستاني وفيه أيضا الدكان الموضع المرتفع كالسطح والسير وهو بالضم والتشديد في الاصل فارسي معرب كما في الصحاح أو عري من دكنت المتاع اذا نضدت بعضه فوق بعض كما في المتنايس اه (قوله لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة) قال في الشرنبلالية قلت الصارف ما رواه أبو داود عن الفضل والعباس رأيا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بادية لنا يصلي في صخرة ليس بين يديه سترة ولا جدوان عباس صلى في فضاء ليس بين يديه شيء اه كذا بخط شيخنا اه

(قوله وينبغي أن يكون

محله في الصلاة الجهرية الخ) قال في الشرنبلالية فيه تأمل لان الجهرية العلم حاصل بها اه وفيه ان المقصود من دره المار منعه عن المرور لا اعلام انه في الصلاة لانه قد يكون مع علم المار انه في الصلاة والمراد رفع الصوت زيادة على ما كان يجهر به وبذلك يحصل المقصود من الدر كما لا يخفى وأما السرية ففي الجهر به تترك الاسرار وفي شرح الشيخ اسمعيل وفيه انه اذا كان لهذا القصد وقلنا يجوز به باليد وغيره يمكن القول به في السرية بل هو الظاهر في التنبيه من اطلاق عبارة الوالو الجي نعم لو قيل في حق المنفرد فقط للوجوب في حق الامام على ما لا يمكن فليست اهل أى لوجوب الجهر في حق الامام وكأنه جعل الجهر على أصله نفسه بالمنفرد أى اذا كان يسر بجوازه له دون الامام وقد علمت ان المراد زيادة الرفع بالجهر فيعلم الامام والمنفرد اذا كانا يجهران والمحصل ان الظاهر ابقاء كلام الوالو الجي على اطلاقه

للتأخر وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استروا في صلاتكم ولو بسهم ويشكل عليه ما رواه الحاكم عن أبي هريرة مرفوعا يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرجل ولو بدقة شعرة ولهذا جعل بيان الغلط في البدائع قولا ضعيفا وانه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة جهر بها ان أمكن الثامن ان في استئذان وضعها عند تعذر غرضها اختلاوا واختار في الهداية انه لا عبرة باللقاء وعزاه في غاية البيان الى أبي خنيفة ومحمد وصححه جماعة منهم فاضيلان في شرح الجامع الصغير معللانه لا يفيد المقصود وقيل يسن اللقاء ونقله القدوري عن أبي يوسف ثم قيل يضعه طولا لا عرضا ليكون على مثال الغرز التاسع ان السنة القرب منها الحديث أي داود مرفوعا اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة وليدن منها وذكر العلامة المحلي ان السنة ان لا يز يد ما بينه وبينها على ثلاثة أذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على أحد حاجبيه الحديث أي داود عن المقداد بن الأسود قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود أو شجرة الا جعله على حاجبيه الايمن أو الايسر ولا يصعد اليه صمدا أي لا يقابله مستويا مستويا سابل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان سترة الامام تجزئ عن أصحابه كما هو ظاهر الا حديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترته صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في أن سترة الامام هل هي بنفسه أو سترة للقوم وله أو هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام أئمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم الثاني عشر انه لا بأس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من مروره وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذ سترة فهل ينوب الخط بين يديه منها فافيه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشي عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لانه لا يحصل المقصود به اذا يظهر من بعيد والثانية عن محمد انه يخط الحديث أي داود وان لم يكن معه عصا فليخط خطأ واجب عنه في البدائع بانه شاذ فيما تبعه البلوى وصرح النووي بضعفه وتعقب بتصحیح أحمد وابن حبان وغيرهما له كما ذكره العلامة المحلي وجرم به المحقق في فتح القدير وقال ان السنة أولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ لا يقصود جمع المحاط بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع عشر في بيان كيفية ختم من قال يخط بين يديه عرضا مثل الابلال ومنهم من قال يخط بين يديه طولا وذكر النووي انه المختار ليس بصير شبه ظل السترة الخامسة عشر دره المار بين يديه قالوا ويدرو ان لم يكن سترة أو مر بينه وبينها الا حديث الواردة وهو بالاشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو بالتسبيح وزاد الوالو الجي انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلاة الجهرية فيما يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كناية قالوا هذا في حق الرجال اما النساء فانهن يصفقن للحديث وكيفية ان تضرب بظهور أصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنة فكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس عشر ان ترك الدر أو فصل لما في البدائع ومن المشايخ من قال ان الدر رخصة والافضل ان لا يدرا لانه ليس من أعمال الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن أبي خنيفة والامام بالدره في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين اه وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على الابتداء حين كان العمل فيها باحوا في غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا بأس بترك السترة اذا أمن المرور ولم يواجه الطريق لان اتخا السترة للحجاب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار روى عن محمد انه تركه في طريق الحجاز غير مرة وقال العلامة المحلي و يظهر ان الاولى

وشعوله للإمام والمنفرد في السرية والجمهرية اذ لا فرق بين الجمهر بالقراءة أو بالتسبيح على أن القليل من الجمهر في موضع مخالفة صفوا كافي شرح النية (قوله لأن الصلاة في الطريق) أي المفهومة بالأولى من قوله ولم يواجهه الطريق فإن كراهة السترة عند مواجهته لمافية من منع العامة عن المرور يفيد كراهة الصلاة فيه بالأولى تأمل أو أراد أن التقيد بالمواجهة حيث لم يقولوا ولم يصل في الطريق لأن الصلاة في الطريق مكروهة وهذا أظهر (قوله ومرجعه إلى ما تركه أولى) وهو المراد من قولهم أيضا لا بأس كما يأتي قريبا وانظر ما سند كره ٢٠

اتخاذها في هذا المحال وإن لم يكره الترك لمقصوداً بخروجه وكفى بصرفه عما وراءها وجمع خاتمة به ربط الخيال بها اه وقيدوا بقولهم ولم يواجهه الطريق لأن الصلاة في الطريق أي في طريق العامة مكروهة وعلا في المحيط بما يفيد أنها كراهة تحريم بقوله لأن فيه منع الناس عن المرور والطريق حق الناس أعد للمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل وإذا ابتلى بين الصلاة في الطريق وبين أرض غيره فإن كانت مزروعة ولا فضل أن يصل في الطريق لأن له حقاً في الطريق ولا حق له في الأرض وإن تكن مزروعة وإن كانت لمسلم يصل فيها الظاهر أنه يرضى به لأنه إذا بلغه يسرب ذلك لأنه أحزأ من غيرا كتناسب منه وفي الطريق لأن الطريق حق المسلم والكافر وإن كانت لكافر يصل على الطريق لأنه لا يرضى به اه (قوله وكراهة بشوبه وبدنه) شروع في بيان المكروهات بعد بيان انفسادات لأن كلامهما من العوارض إلا أنه قدم انفساد لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان أحدهما ما كره تحريماً وهو الحمل عند اطلاقهم الكراهة كاذ كره في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر أنه في رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت والواجب يثبت بالمرأى الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيهاً ومرجعه إلى ما تركه أولى وكثيراً ما يطلقونه كاذ كره العلامة الحلي في مسألة مسح العرق حينئذ إذا ذكروا مكروهاً فلا بد من النظر في دليله فإن كان نهياً ظنيّاً يحكم بكراهة التحريم إلا صارف للنهي عن التحريم إلى الندب وإن لم يكن الدليل نهياً لكان مفيداً للترك الغير الجازم فهي تنزيهية واختلف في تفسير العبث ذكر الكردري أنه فعل فيه غرض ليس بشرعي والسنة ما لا غرض فيه أصلاً والمذكور في شرح الهداية وغيره أن العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية وحاصله أن كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بأن يأتي به أصله ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم عرق في صلاة فسلت العرق عن جبينه أي مسحه لأنه كان يؤذيه فكان مفيداً وفي زمن الصيف كان إذا قام من السجود نفخ ثوبه بمنة أو يسره لأنه كان مفيداً كيلا يبقى صورة فاما ما ليس بمفيد فهو العبث اه وتعقبه العلامة الحلي بأنه إذا كان يكره رفع الثوب كيلا يترب وأنه قد وقع الخلاب في أنه يكره مسح التراب عن جبهته في الصلاة وأنه قد وقع الندب إلى ترتيب الوجه في السجود فضلاً عن الثوب فكون نفخ الثوب من التراب عملاً مفيداً وأنه لا بأس به مطلقاً فيه نظر ظاهر وأما أنه لا بأس بسلت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الحاشية وغيره وفي منية المصلي ويكره أن يمسح عرقه أو التراب عن جبهته في أثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام ووفق بينهما بأن المراد بالعرق المسحوق عرق لم تدعه حاجة إلى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية حينئذ

أن الثاني مخالف لما ذكره الكردري وفي الحواشي السعدية فيه أن الكلام في العبث شرعاً والظاهر أن كلامهما متحد والتقي في التعريف الثاني داخل على النبد والجمعة لكونه شرعياً فتأمل (قوله كيلا يبقى صورة) وكراهة بشوبه وبدنه

يعني كراهة صورة الآلية كذا في الحواشي السعدية (قوله وتعقبه) أي تعقب ما في النهاية من قوله أن كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بأن يأتي به (قوله فكون نفخ الثوب من التراب الخ) ليس في كلام النهاية دعوى أن نفخ الثوب من التراب عملاً مفيداً ولأنه لا بأس به ولعله فهمه من الحديث السابق ولكن قد علمت بما قدمنا عن السعدية أنه ليس المراد نفخه من

التراب بل لازالة الصورة الآلية لالتصاق الثوب بها (قوله ووفق بينهما) أي بين القول بأن لا بأس بالمسح وبين القول بكراهته وفيه بحث لأن جل المسح على ما تدع إليه حاجة يجعله من العبث في الصلاة الذي هو مكروه تحريماً كما سيأتي فحمل الكراهة على التنزيهية مخالف لذلك وجعل فعله صلى الله تعالى عليه وسلم على أنه بيان للجواز مبني على ما قاله والافدعوى الجواز في المكروه تحريماً ممنوعة قلت وينبغي التوفيق بحمل القول الأول على ما إذا دعت إلى مسحه حاجة ويكون تركه حينئذ أولى على نحو ما يأتي في باب المحصى وجل الثاني على ما إذا لم تدع إليه حاجة فليستأمل

شفاة بينها وبين قولهم لا بأس لأن تركه أولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم أن ثبت على أن به
 حجة إلى مسحه أو بياناً للعواز اه وفي الحاشية ولا بأس بأن يمسح جبهته من التراب أو الحشيش بعد
 فراغ من الصلاة وقبله إذا كان يضربه ذلك ويشغله عن الصلاة وإذا كان لا يضربه ذلك يكره في وسط
 الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وصححه في المحيط وهو مع ما قدمناه من تعريف العيب يدل
 على أن المحك بيده في بدنه إنما يكون عبثاً إذا كان لغير حاجة أما إذا كان شيء في بدنه ضربه وأشغله فلا
 من يحكه ولا يتكون من العبث ثم ذكر الأشارحون أنهم إنما قدمه وأمثلة العبث لأنها كلية وغير هاتئذ
 أن تغليب المحصا والفرقة والتخصر من أنواع العبث والكل على مقدم على الموعى وتعقبه في العناية
 أن العبث بالشوب لا يشمل ما بعده من تغليب المحصا وغيره بل إنما قدسوه لأنه أكثر وقوعاً اه وقد
 يقال إن الشامل للتغليب وغيره العبث بالبدن ولا يتم ما قاله إلا لو اقتصر وأعلى العبث بالتوب ثم إن
 كراهة العبث تحريمية لما أخرج القضاة في مسند الشهاب مراسلاً عن يحيى بن أبي كثير عن النبي
 صلى الله عليه وسلم أن الله كره لكم ثلاثاً العبث في الصلاة والرفث في الصائم والفحك في المقابر وعلا في
 الهداية بأن العبث خارج الصلاة حرام فإظنه في الصلاة اه وأراد به كراهة التحريم وأورد عليه في
 غاية البيان بأنه إذا كان حراماً ينبغي أن يكون مفسداً كالقهقهة وأجاب بأن فساد القهقهة لا باعتبار
 حرمتها بل باعتبار أنها تنقض الظهارة وهي شرط ولهذا لا يفسد ما انظر إلى الأجنبية وإن كان حراماً
 إذا كان كثير العبث فيمن يفسد ما لا يكونه عملاً كثيراً في الغاية للسروحي قوله ولأن العبث خارج
 الصلاة حرام فيه نظر لأن العبث خارجاً شوبه أو بدنه خلاف الأولى ولا يحرم والحديث قيد بكونه
 في الصلاة اه (قوله وقلب المحصا للسجود مرة) أي كره قلبه لغير ضرورة لما أخرج في الكتب
 الستة عن معيقب أنه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح المحصا وأنت تصلي فإن كنت لا بد وأغلاف واحدة
 وعن أبي ذر أنه قال سألت خليلي عن كل شيء حتى سألت عن تسوية المحصا في الصلاة فقال يا أبا ذر مرة
 أو ذروا لأنه نوع عبث أما إذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسويه مرة لأن فيه إصلاحاً صلاته كذا في
 الهداية يعني فيه تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعاً وهو يفيد أن تسويته مرة لهذا الغرض
 أولى من تركها وصرح في البسائر أن التسوية مرة رخصة وأن الترك أولى لأنه أقرب إلى
 الخشوع وفي النهاية والخلاصة أن الترك أحب إلى مستدلاً في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم في بعض الروايات وإن تركها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء المحذقة تكون لك اه
 فالحاصل أن التسوية لغرض صحيح مرة هل هي رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر إلى
 أن التسوية مقتضية للسجود على الوجه المستنون كانت التسوية عزيمة وبالنظر إلى أن تركها
 أقرب إلى الخشوع كان تركها عزيمة والظاهر من الأحاديث الثاني ويرجح أن الحكم إذا تردد بين
 سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحاً على فعل السنة مع أنه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في
 الصلاة وتقييد المصنف بالمرّة هو ظاهر الرواية وإنزاد عليها مكرهه وقيل يسويها مرتين ذكره في
 منية المصلي (قوله وفرقة الأصابع) وهو غزها أو مدّها حتى تصوت وتقل في الدراية الإجماع
 على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجه مرفوعاً لا تفرقع أصابعك وأنت تصلي لكنه معلول
 بالمحاذر وروى أحمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلاة والمثلث والفرقع أصابعه بمنزلة
 واحدة ولعل المراد التساوي في المعصية والألفاظ مبطلة لها وينبغي أن تكون كراهة الفرقة

وقلب المحصا للسجود
 مرة وفرقة الأصابع

(قوله بعد الفراغ من
 الصلاة) لأن فيه إزالة
 الذي عن نفسه فلا بأس
 به بل يستحب كما في الذخيرة
 وإنما كره إذا كان في وسط
 الصلاة وكان لا يضربه
 لأنه لا يفيد لأنه يسجد
 بعده بخلاف المسئلة
 الأخيرة (قوله يعني فيه)
 أي يعني صاحب الهداية
 بقوله لأن فيه إصلاح
 صلاته إن فيه أي في
 ذلك الفعل تحصيل
 السجود التام وهو المراد
 من قوله لا يمكنه السجود
 عليه لأنه لو كان المراد نفي
 أصل الامكان لكانت
 التسوية واجبة ولو باكثر
 من مرة (قوله بين سنة
 وبدعة) قيد بالسنة
 لأن ما تردد بين واجب
 وبدعة باتى به احتياطاً
 كما سيذكره عند قوله
 وقت في ثالثه قبل
 الزكوع

تحريمية للنهي الوارد في ذلك ولا نهان من افراد العبث بخلاف الفرقة خارج الصلاة لغیر حاجة ولو
لراحة المفاصل فانها تنزيه على القول بالكرهية كما في المجتبى انه كرهها كثير من الناس لانهما من
الشیطان بالمحدث اه ان كان لم يكن فيها خارجا عنها لم تكن تحريمية كما أسلفناه قريبا والمحقق
في المجتبى المنتظر للصلاة ونشأ في الهام في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثا نهى ان
يفرق الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو يمشي اليها وأشار المصنف
الى كراهة تشبيك الأصابع وهو ان يدخل احدى أصابع يديه بين أصابع الاخرى في الصلاة كما
صرح به في المحيط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما فروعا اذا توضأ أحدكم فاحسن وضوءه ثم
خرج عامدا الى المسجد فلا يشبك بين يديه نه في الصلاة ونقل في الدراية اجماع العلماء على كراهته
فيها ثم يظهر أيضا انها تحريمية للنهي ان ذكر وظاهره الكراهة أيضا حالة الدخول الى الصلاة فاذا
كان منتظرا اليها بالاولى وذكر الامة المحاي انه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لما يخشاها والظاهر انه
في غير هذين الموضعين لا للعبث ليس بمكروه ولو لا راحة الاصابع وان كان على سبيل العبث يكره
نهيها اه وقد قدمنا عن الهداية ان العبث خارج الصلاة حرام وجلناه على كراهة التحريم فيجب
أن يكون العبث خارجا عنها كذا في (قوله والتخصر) وهو وضع اليد على الحاصرة وهي
ما فوق الطفظة والشراسيف كذا في المغرب لنبيه صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن أبي داود وهذا
التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من أهل اللغة والفقه والحديث ورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما
في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل
اليهود والنصارى في صلاتهم وهم أهل النار لان لهم راحة في النار وأنه فعل المتكبرين ولا يليق
بالصلاة وأنه فعل الشيطان حتى قيل ان ابليس ابط من الجنة لذلك فلما قال في المبسوط والمجتبى
ويكره التخصر خارج الصلاة أيضا والذي يظهر انها تحريمية فيها للنهي ان ذكر وقد فسّر التخصر
بغير هذا أيضا منها ان يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين
ومنها ان يختصرها فيقرأ آخرها ومنها ان يحذف آية السجدة ومنها ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها
ولاشك في كراهة الاتكاء في الغرض لغیر ضرورة كما صرحوا به لافي النفل على الاصح كما في المجتبى واما
الاختصار في القراءة فان أخل بواجب بان نقص عن ثلاث آيات مع الفاتحة كان مكروها كراهة
تحريم ترك بعض الواجب والافلا فندصرح أصحاب الفتاوى بان الصحيح انه لا تكره القراءة من
آخر السورة وقد صرحوا بكرهية قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها واما اختصار الصلاة بحيث
لا يتم حدودها وان لم منه ترك واجب كره تحريما وان أخل بسنة كره تنزيها هذا ما تقتضيه
القواعد والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والالتفات) لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله
عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه
الشیطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم اياك
والالتفات في الصلاة فان الالتفات في الصلاة هلكة فان كان لا بد في التطوع لافي الفريضة ثم
المدكور في عامة الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة ومن صرح به
صاحب البدائع والنهاية والغاية والتميين وفتح القدير والمجتبى والكافي وشرح المجمع وقيل في
الغاية بان يكون لغیر عذر اما تحويل الوجه لغيره فيمكروه وينبغي أن تكون تحريمية كما هو
ظاهر الاحاديث قالوا وانما كره لغیر عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحراف عنها

والتخصر والالتفات

(قوله ولولا راحة
المفاصل) المتبادر انه
نهي للمحاجة وأصرح مما
هنا ما في شرح المقدسي
حيث قال الا لغرض
كراحة المفاصل ويقرب
منه ما ياتي قريبا عن
الحلي (قوله وقد قدمنا
عن الهداية الخ) قال في
النهر وأنت قد علمت ان
ما في الهداية غير مسلم اه
أي بما رآه عن غاية
السروجي (قوله وهي
ما فوق الطفظة
والشراسيف) الطفظة
أطراف الحاصرة
والشراسيف أطراف
الضلع الذي يشرف على
البطن نهاية عن المغرب

(قوله والاولى تركه لغير حاجة) أي فيكون مكروها تنزيها كما هو مرجع خلاف الاولى كما مر به صرح في النهر وفي الزبلي
 وشرح الملتقى للباقي انه مباح لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلاحظ اصحابه ٢٣ في صلاته بموق عينيه ولعل

المراد عند عدم الحاجة فلا ينافي ما هنا (قوله) وكأنه جمع الخ قال في النهر فيه بحث اه وفي شرح نظم الكثر للعلامة المقدسي لكن ظهر لي والله سبحانه وتعالى أعلم ان مراد الخلاصة بتحويل الوجه المفسد تحويل جميعه عن القبلة وذلك يلزم منه تحويل الصدر لان الوجه ليس بمستويل فيه

والاقعاء

استدارة فاذا حول عن القبلة بان ازيل بعضه عن مسامتتها كالحجاب الايمن منه بقي الجانب الايسر منه مسامتا فلا تفسد فاذا حول الجميع كان الصدر أيضا محولا فتفسد الصلاة ولهذا قالوا في باب استقبال القبلة لا تفسد الا بتحويله من المشارق الى المغرب فليست اهل قلت ويشعر بذلك جعل الخائفة الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه ولعل هذا مراد النهر بالبحث فيما قاله المؤلف (قوله) ومتتضى القواعد

بجميع بدنه فسدت وان انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل فانه مكروه لان كثيره مفسد ويدل لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث يختلسها الشيطان من صلاة العبد وأنه سمعها أصلا معه وانما لم يكره للعدر لحديث مسلم عن جابر اشتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد فالتفت النافرا ناقيما فأشترالينا فقهعدنا وقد صرحوا بان الالتفات البصري عتمة وبسرة من غير تحويل الوجه أصلا غير مكروه مطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام باه كان لمحااجة تفقدا حوالا المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز والافهوك كان ينظر من خلفه كما ينظر امامه كما في الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسدا وعبارة ولو حول الصلي وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا في الخائفة وجعل فيها الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة والاشبه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه أعم من تحويل جميع الوجه أو بعضه وذكر في منية المصلي ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل من ساعته يعني فلولم يستقبل من ساعته فسدت وكأنه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وجعل ما في العامة على ما اذا استقبل من ساعته وكأنه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار محلا كثيرا فافسدها واذا استقبل من ساعته كان محلا قليلا فكرهه وهو بعيدوان الاستدامة على هذا القليل لا يجعله كثيرا وانما كثيره تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية المصلي لتصريحهم كما سبق بانه لو ظن انه أحدث واستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث تبطل الخروج من المسجد لا تبطل ومقتضى القواعد المذهبية اشترط ان يؤدي ركنا وهو مستدبر لما صرحوا به من ان انكشاف العورة انما يفسدها اذا لم يستتر من ساعته حتى أدى ركنا ما اذا سترها قبل اداء الركن فلا فكذا استقبال القبلة بتجامع الشرطية والمكث قدر اداء الركن فيه خلاف بين أبي يوسف ومحمد فابو يوسف لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكره رفع نصرة الى السماء لقوله عليه السلام ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في الصلاة لينتهن أول تخطفن أبصارهم وفي التجنيس ويكره ان يميل أصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه مأمور بتوجيهها قال عليه السلام فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع (قوله والاقعاء) انتهى صلى الله عليه وسلم عن عقبة الشيطان كما في الصحيحين وهو الاقعاء والى في مسند أحمد عن أبي هريرة نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء الكلب والفتات كالفتات الثعلب شبهه من يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيها بالديك الذي يلتقط الحبة كما في النهاية وهي كراهة تخريم انتهى المذكور كما اسلفناه من الاصل ثم اختلف في الاقعاء المذكور في الحديث فصح صاحب الهداية وعاءتهم انه ان يضع اليديه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوي وزاد كثير ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعاء الكلب يكون بهذه الصفة لان اقعاء الكلب يكون في نصب اليدين واقعاء الآدمي في نصب الركبتيين الى صدره وذهب كرخي الى انه ان ينصب قدميه ويقع على عقبيه واضعا يديه على الارض وهو عقب الشيطان

سنة الخ) كانه لم يرفسه نقلا صريحا وقد رأيت في اعماوى القدسي ما طاهره ذلك حيث قال في مفسدات الصلاة وكذا ارا القبلة وانكشاف العورة مقدار اداء ركمن من غير عذر (قوله وهو عقب الشيطان الخ) أي الاقعاء على التفسير كما قاله الكرخي هو المراد بعقب الشيطان انتهى عنه في الحديث الآخر وهذا موافق لما سألني عن المغرب

لكن نقل العلامة قاسم في فتاواه عن لسان العرب والنهاية لابن الاثير ان عقبه الشيطان أن يجلس على قدميه بين السجدين اه
مع ان الاقواء مكر وه في التشهيد ايضا قال العلامة قاسم من غير خلاف نعلم بين أصحاب المذاهب نص على كراهته من علمائنا
الكرخي في المختصر اه فليتامل (قوله والحق ان هذا الجواب ليس لائمتنا الخ) يؤيده ما قاله العلامة قاسم في فتاواه وأما نصب
القدمين والجلوس على العقبين فمكر وه في جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه الا ما ذكره الشيخ محي الدين النووي عن الشافعي
في قول له انه يستحب الجلوس بين السجدين بهذه الصفة قال محمد بن درجته الله في موطنه لا ينبغي أن يجلس على عقبه بين السجدين
ولكنه يجلس بينهما كجلوسه في صلاته وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وذكره الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمه الله
(قوله اما بحمله على حالة العذر) ينافية قوله بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وكذا قال العلامة المقدسي وحمله على حالة العذر
بعد لموله هو سنة نبيك صلى الله تعالى عليه وسلم فليتامل اه (قوله أو بحمله على كونه خارج الصلاة) جزم به الشيخ ابراهيم
الحلي في شرحه على التذكرة حيث قال بعد نقله كلام القمي وهو محمول على خارج الصلاة فان ما ذكر من الحديثين ليس فيه ما يدل
على ان المراد القعود في الصلاة والا فوضع اليتين على العقبين في الصلاة مكر وه ايضا لخالفه الجلوس المسنون وهو افتراش الرجل
اليسرى ولكن يفهم حينئذ ٢٤ ان الاقواء بنصب الركبتين مكر وه خارج الصلاة أيضا ولا بعد فيه لانه جلوس الجفأة

بخلاف الاحتباء اذ ليس فيه كراهة خارج الصلاة والفرق بين الاحتباء والاقواء ان الاحتباء يكون بشد الركبتين الى الظهر عند انصبهما

وافتراش ذراعيه

يسد به أو شوب أو غيره وهو أكثر جلوس أشراف العرب اه (قوله فكان مانعا) أي فمترج على ما رواه مسلم والبيهقي مما يفيد اباحته ولكن لا يخفى عليك ان كون

الذي نهى عنه في الحديث والكل مكر وه لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في البدائع وغاية السان والمجتبي زاد في فتح القدير ان قوله الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لأن ما قاله الكرخي غير مكر وه بل يكره ذلك أيضا اه والعقبه بضم العين وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر الهمزة بمعنى الاقواء كذا في المغرب وفي فتح القدير وأما ما روى مسلم عن طاوس قال لابن عباس في الدعاء على القدمين فقال هي السنة فعلمت ان انراة جفاء بالرجل فقال بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقولون والجواب المحقق عنه ان الاقواء على ضربين أحدهما مستحب ان ينزع البتة على عقبه وركبته في الارض وهو المروي عن العبادلة والآخر ان يضع البتة ويديه على الارض وينصب ساقيه اه وهو مخالف لما ذكره هو وغيره ان الاقواء بنوعيه مكر وه والحق ان هذا الجواب ليس لائمتنا وانما هو جواب البيهقي والنووي وغيرهما بناء على انه مستحب عند الشافعي لانك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما بحمله على حالة العذر ان ثبت في بعض رواياته انه كان في الصلاة أو بحمله على كونه خارج الصلاة ان لم يثبت أولان المانع والمبيح اتعارضا ولم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بالاقواء عند الكرخي فكان مانعا ونبغي ان تكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع المنفرد على كراهته (قوله وافتراش ذراعيه) لما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله

المراد من الاقواء هو الاقواء على ما ذهب اليه الكرخي مخالفا لما مر من ان الصحيح ان المراد به الاقواء عنها

بالمعنى الاول فلم يكن المراد من الاقواء في حديث أبي هريرة هو المراد من حديث عقب الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح قلب ولو أسقط قوله وقد فسر صاحب المغرب الخ لا سنقام الجواب من غير ايهام لان المراد بالمبيح ما مر عن مسلم والبيهقي وبما سنع حديث النهي عن عقب الشيطان فيكره مرجح على المبيح من غير توقف على ان يكون المراد من عقب الشيطان هو الاقواء عند الكرخي فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال في النهر وانما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس باقواء وانما الكراهة لترك الجلسة المسنونة كما علل به في البدائع ولو فسر الاقواء بقول الكرخي تعاكست الاحكام اه قلب لا يخفى عليك ما في هذا الكلام لان كلاما من الفعلين يسمى اقواء وانما الكلام في المراد في الحديث منهما كما مر فكان الصواب ان يقال انما كانت تنزيهية على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس مجردا في الحديث أي فلا يكون داحلا تحت النهي وانما كره لترك الجلسة المسنونة فتكون تنزيهية بخلاف النوع الاول فهى فيه تحريمية لوجود النهي وترك الجلسة المسنونة ولو أريد بالاقواء في الحديث الاقواء عند الكرخي كان هو المكر وه تحريما لوجود الامرين السابقين وكان الاول مكر وه تنزيها لعدم النهي وبعد هذا فيه بحث أيضا لان عقب الشيطان هو الاقواء على تفسير الكرخي كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد في الاقواء على هذا التفسير كل من الامرين أيضا

عنها وكان يعنى النبي صلى الله عليه وسلم ينهى ان يغترش الرجل ذراعيه افتراش السبع
وافتراشهما القاؤه على الارض كما فى المغرب قيل وانما ينهى عن ذلك لانها صفة الكسلان
والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر انها تحريمية للنهى المذكور من غير
صارف (قوله ورد السلام بيده) أى بالاشارة وقد قدمناه فى بيان المفسدات فراجع (قوله
والتربع بلا عذر) لان فيه ترك سنة القعود فى الصلاة كذا عطل به فى الهداية وغيرها وما دلت فى
وجهه الراهة انه جلوس الجبابة ليس بصحيح لانه عليه السلام كان جل قعوده فى غير الصلاة مع
أصحابه التربع وكذا عمر رضى الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعلمهم بان فيه ترك السنة
يفيد انه مكروه تنزيها اذ ليس فيه نهى خاص ليكون فيه تحريما وقيد بكونه بلا عذر لانه
ليس بمكروه مع العذر لان الواجب ترك مع العذر السنة أولى وفى صحيح البخارى عن عبد الله بن
عبد الله انه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع فى الصلاة اذا جلس ففعله وأنا يومئذ حديث
السن فنهاني عبد الله بن عمر وقال انما سنة الصلاة ان تنصب رجلك اليمنى وتبنى اليسرى
فقلت انك تفعل ذلك فقال ان رجلى لا يحملانى وعليه يحمل فى صحيح ابن حبان عن عائشة
رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصلى متر بعا أو تعليميا للجواز ثم الجلوس متر بعام معروف وانما
سمى بالتربع لان صاحب هذه الجلسة يدر بع نفسه كما يربع الشئ اذا جعل أربعا والارباع
هنا الساقان والفخذان ربعهما بمعنى أدخل بعضهما تحت بعض (قوله وعقص شعره) أى عقص
شعر الرأس فيما يعنى ان يفعل ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك ما روى أصحاب الكتب الستة
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال أمرت ان أسجد على سبعة وان لا أكف شعرا ولا ثوبا وفى العقص
كفه وما رواه مسلم عن كريب ان ابن عباس رأى عبد الله بن الحرث يصلى ورأسه معتوص من ورائه
فجعل يحله فلما انصرف قال مالك ولرأسى قال انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما
مثل هذا مثل الذى يصلى وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمته النهى عنه ان الشعر يسجد معه
والظاهر ان الكراهة تحريمية للنهى المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين ان يتممه للصلاة
أولا وهو فى اللغة جمع الشعر على الرأس وقيل ليه وادخل اطرافه فى أصوله كذا فى المغرب واختلف
الفتهاء فيه على أقوال فقيل ان يجمعه وسط رأسه ثم يشده وقيل ان يلف ذوائبه حول رأسه كما فعله
النساء وقيل ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط أو خرقه وكل ذلك مكروه كذا فى غاية البيان
وفى الظاهر يقر بذكره الاعتبار وهو لى العمامة حول رأسه وابداء الهامة كما فعله الشاراه وفى
الحج بذكره الاعتبار لانه عليه السلام نهى عنه وهو ان يكون رغامته ويترك وسط رأسه مكشوا
كهشة الاشرار وقيل ان يتنقب بعمامته فيغطى أنفه كبحر النساء اما لجل الحر أو البرد أو للتكبر وهو
مكروه لقول ابن عباس لا يغطى الرجل أنفه وهو يصلى اه وفى المغرب وتفسير من قال هو ان
يلف العمامة على رأسه ويبدى الهامة أقرب لانه ما خوذ من معجر المرأة وهو ثوب كالعصابة تلفه
المرأة على استدارة رأسها اه والمعجر على وزن منبر وعمل كراهة الاعتبار الامام الولوى الخى بانه تشبه
باهل الكتاب قال وهو مكروه خارج الصلاة ففيها أولى (قوله وكف ثوبه) للحديث السابق
سواء كان من بين يديه أو من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف هو الضم والجمع ولان فيه ترك
سنة اليد وذ كفى المغرب عن بعضهم ان الاثرار فوق النميم من الكف اه فعلى هذا يكره
ان يصلى مشدود الوسط فوق القميص ونحوه أيضا وقد صرح به فى العتبية معللا بانه صنيع أهل

ورد السلام بيده والتربع
بلا عذر وعقص شعره
وكف ثوبه

لان عقبة الشيطان
منهى عنها أيضا كما
فيكون الاقواء على تفسير
السكرخى مكروها وتحريما
سواء كان هو المراد من
حديث أبى هريرة أولا
أن يوجد صارف للنهى
عن التحريم الى الندب

في قوله والظاهر الاطلاق) فيه نظر ان يكن سنده ما ذكره عن فتح القدير لان السكال وان اطلق هنا قد كلامه فيما بعد عند استطراد فروغ ذكره فقال وتكره ٢٦ الصلاة أيضا مع تشهير الكرم عن الساعد فلا مخالفة بينه وبين الخلاصة والمنية كذا

في الشربة لامية تأمل (قوله وفي مذهب مالك تفصيل الخ) قال في النهر المذكور في القنية انه لو شمر كيه ليجل كان يعمل قبل الصلاة اختلوا في الكراهة وهو ظاهر في الكراهة فيما لو شمر لها له وعبارة القنية واختلف فيمن صلى وقد شمر كيه ليجل كان يعمل قبل الصلاة أو هيئته ذلك وفيها أيضا عن نجم الأئمة وكان يرسل وسدله

كفيه في الصلاة وبقول لان في امسا كهما كف الثوب وانه مكروه ثم رمز الى محد الأئمة وغيره انهم كانوا يسكون ذلك قال رضى الله تعالى عنه وهو الاحوط اه (قوله والخيار انه لا يكره) قال الرملى ومثله في البرازية واختار قاضيان وغيره انه يكره وهو الصحيح كذا ذكره الحلبي في شرح منية المصلي (قوله وصحح في القنية انه لا يكره) قال في النهر اى تحريرا والا فقتضى ما مر انه يكره تنزيها اه وما مر هو قوله لانه صنيع أهل

الكتاب لكن في الخلاصة انه لا يكره كذا في شرح منية المصلي ويدخل أيضا في كف الثوب تشهير كيه كفاي فتح القدير وظاهره الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بان يكون رافعا كيه الى المرفقين وظاهره انه لا يكره اذا كان يرفعهما الى مادونهما والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب على الكل وذكر في المجتبى في كراهة تشهير الكمين قولين وذكر في القنية ان القول بامساك الكمين أحوط ولا يخفى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رأيته لا نعتنا في بعض الفتاوى ولم يحضرنى تعيينها الا بئ وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو لا تلك الهيئته ومن كف الثوب رفعه كيلا يترب كفاي منية المصلي وقيل لا بأس بصونه عن التراب في المجتبى (قوله وسدله) لنيه عليه السلام عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه يقال سدل الامة سدلا من باب طاب اذا أرسله من غير ان يضم جانبه وقيل هو ان يليقه على رأسه ويرى منكميه وأسدل خطا كذا في المغرب وذكر في البدائع ان الكرخى فسر به ان يجعل ثوبه على رأسه أو على كتفيه ويرسل اطرافه من جوابه اذ الم يكن عليه سراويل وعن أبي حنيفة انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع أهل الكتاب وان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركون وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه بأهل الكتاب فهو مكروه ومطلقا سواء كان للخيلاء أو لغيره للنهي من غير فصل اه وفي فتح القدير ان السدل يصدق على ان يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه منديل ان يضعه عند الصلاة ويصدق أيضا على لبس الثياب من غير ادخال اليدين في كيه وقد صرح بالكراهة فيه اه وكذا صرح في النهاية بادخال الثياب المذكور في السدل وعزاه الى مبسوط شيخ الاسلام والخلاصة لكن الذي في خلاصة الفتاوى المصلي اذا كان لا بأس شقة أو فرجية ولم يدخل يديه اختلف المتأخرون في الكراهة واختار انه لا يكره اه وظاهر ما في فتح القدير ان السدل الذي يعتاد وضعه على الكتفين اذا أرسل طرفا على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وظاهر كلامهم يقتضى انه لا فرق بين ان يكون الثوب محفوظا من الوقوع أولا فعلى هذا يكره في الطيلسان الذي يجعل على الرأس وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة الحلبي بان محل كراهة السدل عند عدم العذر وما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكبر فهو مكروه ومطلقا واختلف المشايخ في كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصحح في القنية من باب الكراهية انه لا يكره ومن المكروه اشتمال الصماء لما رواه أبو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لا حدكم ثوبان فلبصل فبهما فان لم يكن الا ثوب فليترز به ولا يشتمل اشتمال اليهود اه واشتمال اليهود هو الصماء وهو اداة الثوب على الجسد من غير اخراج اليد سمى بها لعدم منقذ يخرج يده منها كالخضرة الصماء وفسرها في المحيط بان يجمع طرفي ثوبه ويحصر جهات تحت احدى يديه على احدى كتفيه اه وقيد في البدائع بان لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن ان يكشف العورة ومحمد رحمه الله فصل بين الاضطباع ولبسة الصماء فقال انما تكره الصماء اذ لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس أهل الكبر اه وفي الخلاصة وغيره لا بأس ان يصلى الرجل في ثوب واحد متوشح به جميع بدنه ويؤم كذلك

الكتاب قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان الظاهر من كلامهم ان تخصيص أهل الكتاب بفعله معتبر فيه والمستحب كونه في الصلاة فلا يظهر التشبه وكراهته خارجا فلي تأمل

(قوله وفسره في المغرب) أي فسر التوشيع (قوله لكن التلم الخ) استدراك على الشارح وحاصله ان التلم يعني عن قوله وتغطية الانف والوجه (قوله ولو ستر قدميه في السجدة بكره) قال الشيخ ابراهيم ٢٧ الحلبي في شرح المنية ولعل مرادهم

قصد ذلك لانه فعل زائد
لا فائدة فيه اما لو وقع بغير
قصد فلا وجه لكرهاته
بل يكره تكلف الكشف
لانه اشتغال بما لا فائدة
فيه (قول المصنف
والتأوب) بالهمز كما في
الصحاح وفي الدر المختار
يكره ولو خارج جهاد كره
مسكين لانه من الشيطان

والتأوب وتغميض عينيه
وقام الاسام لا سجوده في
الطاق

والابتداء عليهم السلام
محفوظون منه (فائدة)
قال في شرح تحفة الملوك
المسمى بهدية الصعلوك
قال الزاهد الطريقي
في دفع التأوب ان يخطر
بباله ان الانبياء ما شاءوا
قط قال القدوري جربناه
مرارا فوجدناه كذلك اه
(قوله لما في الصحيحين)
دليل لكرهاته (قوله
وهو عجيب الخ) أعجب
منه قول النهر وأوادي
البحر عن المجتبى انه يغطي
في القيام باليمنى وفي غيره
باليسرى والذي رأيت
فيه انه يعطى باليمنى وقيل
ان كان في القيام وان
كان في غيره فباليسرى

والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة أثواب قيص وازار وعمامة اما لو صلى في ثوب واحد متوشحابه
جميع بدنه كازار الميت تحوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يجعله القصار في المقصورة وان صلى في
ازار واحد يجوز ويكره وكذا في السراويل فقط لغير عذرو وكذا مكشوف الرأس للتمهون والتكاسل
لا الخشوع وفسر في الذخيرة التوشيع ان يكون الثوب طويلا يتوشع به فيجعل بعضه على رأسه
وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذلك في شرح منية المصلي ان ستر المنكبين في الصلاة
مستحب يكره تركه تنزيها عند أصحابنا وفسره في المغرب بان يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على
منكبه الایسر كما يفعله المحرم اه وفسره ابن السكيت بان يأخذ طرف الثوب الذي ألقاه على
منكبه الایمن من تحت يده اليسرى وياخذ طرفه الذي ألقاه على الایسر من تحت يده اليمنى ثم
يعقد هما على صدره وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن أبي سلمة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي
في ثوب واحد في بيت أم سلمة قد ألقى طرفيه على عاتقه وفي لفظ مشتملا به واضعا طرفيه على عاتقيه وفي
لفظ مخالفا بين طرفيه وفي حديث جابر متوشحابه والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في
شرح مسلم ومن المكروه التلم وتغطية الانف والوجه في الصلاة لانه يشبه فعل الجوس حال
عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن التلم هو تغطية الانف والوجه كما في المحيط وفي الخلاصة
ولو ستر قدميه في السجدة يكره (قوله والتأوب) وهو النفس الذي ينفتح منه الفم لدفع البخارات
وهو ينشأ من امتلاء المعدة ونقل البدن لما في الصحيحين عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال التأوب من الشيطان فاذا أتاه أحدكم فليكظم ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع أي يرده
ويحبسه لما روي ان لم يقدر فليضع يده أو كفه على فيه ووضع اليد ثبات في صحيح مسلم ووضع اليك
قياس عليه وصرح في الخلاصة بأنه ان أهكته عند التأوب ان يأخذ شفتيه بسننه فلم يفعل وعطى فاه
بيده أو بثوبه يكره كذا روى عن أبي حنيفة اه ووجهه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلاة لما
رواه أبو داود وغيره وانما يجب للضرورة ولا ضرورة اذا أمكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع
ظهير يده كذا في مختارات النوازل قال العلامة الحلبي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى لم أنف
عليه مسطورا لما يخشا اه وهو عجيب مع كثرة طاعته للعجبي ونقله عنه وقد صرح بأنه يغطي
فاه بيمنه وقيل بيمينه في القيام وفي غيره يساره اه ومن المكروه التلم لانه من التكاسل (قوله
وتغميض عينيه) لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام أحدكم في
صلاة فلا يقبض عينيه إلا أن في سنده من ضعف والكرهات مروية عن مجاهد وقتادة وعلاء في
لبدايع بان السنة أن يرمي بصره الى موضع سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة ولان كل عصو
طرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين اه وظاهر كلامهم انه لا يغمض في السجود وقد
الجماعة من الصوفية نفعا الله بهم يفتح عينيه في السجود لانهم يسجدان وينبغي ان تكون
المكرهات تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق
بماطر فلا يكره غمضهما بسبب ذلك بل ربما يكون أولى لانه حينئذ لكال الخشوع (قوله
قيام الامام لا سجوده في الطاق) أي الخراب لان قيامه فيه يشبه صنيع أهل الكتاب بخلاف
سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا علل به في الرواية وهو أحد الطر يقين للتأنيب وأحده ان محمدا

اللهم الا أن يكون في نسخة البحر التي اطلع عليها سقط (قوله من ضعف) بفتح الميم وتشديد عين ضعف مبني للمجهول (قول
صنف وقيام الامام الخ) قال الرملي الذي يظهر من كلامهم انها كراهة تنزيه تأمل

(قوله وقد يقال الخ) ذكر نحوه الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية لكن جنح ابن امير حاج الحلبي في شرحه على المنية الى تأييد ما في فتح القدير حيث قال قلت ٢٨ و يؤيده ما قدمناه عن قاضي خان ان التشبيه باهل الكتاب لا يكره في كل

شيء الخ وليس هذا من المذموم في شيء وكونه يشبه اختلاف المكائين وحقيقة الاختلاف تمنع المجاوزة شبهة الاختلاف توجب الكراهية يعارض بما لو تقدم في بعض بقاع المسجد على القوم من غير أن يدخل المحراب ولا قائل بالكراهية وانفراد الامام على الدكان وعكسه

فيه فكذلك انما قلنا يجب عن المعارضة المذكورة بما أشار إليه المؤلف من ان المحراب وان كان من المسجد لكن صورته وهيئته تقتضي شبهة اختلاف المكان لانه ليس كبقية بقاع المسجد من حيث انه يصلي فيه بخصوصه كل أحد وانما جعل علامة لمكان وقوف الامام وان يكون سجوده فيه لاقامته لانه لم يبين لان يقوم الامام في داخله ولا ان يصلي فيه الناس وانما هو علامة كما قلنا فاشبهه خارج المسجد فصار بمنزلة مكان آخر بخلاف

صرح بالكراهية في الجامع الصغير ولم يفصل واختلاف المشايخ في سببها فقليل كونه بصير ممتازا عنهم في المكان لانه في معنى بيت آخر وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقال انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من على يمينه ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر ومطلوب في الشرع في حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر لذلك لانه محاذي وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكره وغايته اتفاق الملتين في بعض الاحكام ولا يدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا شبهة اه وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان آخر فحق امكن تميزه من غير تشبيه باهل الكتاب تعين في حيث وقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فكره مطلقا ولهذا قال الولول المحي في فتاواه وصاحب التجنيس اذا ضاق المسجد بمن خلف الامام على القوم لانه بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذرا له عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكائين اه يعني وحقيقة اختلاف المكان تمنع المجاوزة شبهة الاختلاف توجب الكراهية وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستمرة فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالحاصل ان مقتضى طاهر الرواية كراهية قيامه في المحراب مطلقا سواء اشبه به حال الامام أولا وسواء كان المحراب من المسجد أم لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان قدماه خارجا لان العبرة للتقدم في مكان الصلاة حتى تسترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحث بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجا او الصيد اذا كان رجلاه في الحرم ورأسه خارج منه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء (قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه) اما الاول فحديث الحاكم مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعلوه بانه تشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم دكانا اطلقه فتمثل ما اذا كان الدكان قد رقامة الرجل أو دون ذلك وهو ظاهر الرواية وصححه في البدائع لا طلاق النهي وقيد الطحاوي بقدر القامة ونفي الكراهية فيما دونه وقال قاضي خان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالستره وعليه الاعتماد وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال ان الوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع اه فالحاصل ان الصحيح قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث واسا عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام أسفل فهو مكره وايضا في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن أصحابنا انه لا يكره لان الموجب للكراهية التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون أسفل وجواب ظاهر الرواية اقرب الى الصواب لان كراهية كون المكان ارفع كان معلولا بعلمين التشبه باهل الكتاب ووجود بعض الفساد وهو اختلاف المكان وههنا وجدت احدي العلمين وهي وجود بعض المخالفة كذا في البدائع وههنا ما يخفى من علل الكراهية في الثانية بما في ذلك من شبه الازدراء بالامام ولعله أولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهية مشي قاضي خان في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال

يقية بقاع المسجد تامل (قوله وعلوه) قال الرمي هذا التعليل يقتضي انها تنزهية والمحدث المتقدم وعليه يقتضي انها تحريمية الآن يوجد صارف تامل

(قوله وذ كرفي شرح منية المصلي الخ) أقول في المعراج مانصه وبقولنا قال الشافعي رحمه الله تعالى الا اذا أراد الامام تعليم القوم افعال الصلاة أو أراد الامام تبليغ القوم فينبغي ان لا يكره عندنا اه (قوله لانه ٢٩ لوقام بعض القوم) الظاهر ان المراد

بالبعث عن جماعة من القوم لا واحدا في الدر المختار في باب الامامة من انه لو قام واحد تجنب الامام وحله صف كره اجماعا (قوله فينبغي ان يكون حراما) تفرع على قوله وظاهر كلام النووي الخ ثم المتبادر من سياقه كلام النووي والتفرع عليه ان مراده الاعتراض على ما نقله عن الخلاصة من قوله وتكره النصاوير على الثوب الخ ويمكن ان

وليس ثوب فيه تصاوير وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة

يقال ليس مراد الخلاصة تصاوير الصاوير بل استعمالها أي استعمال الثوب التي هي فيه فيصاوي كلام المصنف ويدل على ان هذا هو المراد قول الخلاصة بعد عبارته السابقة اما اذا كان في يده وهو يصلي لا يكره الى آخر ما يأتي تاملا (قوله ويفيد انه لا يكره الخ) قال في النهر غير خاف ان عدم الكراهة في الصغار

وعليه عامة المشايخ اه وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعيدين وان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذ كرفي شرح منية المصلي وهل يدخل في الحاجة في حق الامام ارادة تعليم المأمومين اعمال الصلاة وفي حق المأمومين ارادة تبليغ انتقالات الامام عند اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي نعم قيل وهو رواية عن أبي حنيفة اه قيدنا لانفرادنا لوقام بعض القوم مع الامام قيل يكره والاصح انه لا يكره وبه جرت العادة في جوامع المسلمين في أغلب الامصار كذا في المحيط وذ كرفي البدائع ان من اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لان أهل الكتاب لا يشاركون الامام في المكان ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان اه وفيه نظر لا يخفى (قوله وليس ثوب فيه تصاوير) لانه يشبه حامل الصنم فيكره وفي الخلاصة وتكره التصاوير على الثوب صلى فيه أو لم يصل اه وهذه الكراهة تحريمية وظاهر كلام النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم تصويره صورة الحيوان وانه قال قال أصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صور الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بهذا الوعد الشديد المذكور في الاحاديث يعني مثل ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أشد الناس عذابا يوم القيامة المصرون يقال لهم احيوا ما خلقتم ثم قال وسواء صنعتم ما يمتن أو لغيره فصنعتهم حرام على كل حال لان فيه مصاهاة لحق الله تعالى وسواء كان في ثوب أو بساط أو درهم ودينار وفس وانا وحائط وغيرها اه فينبغي ان يكون حراما لا مكرها وان ثبت الاجماع أو قطعة الدليل لتواتره قيد بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا تكره لانه مستور بشيابه وكذا لو كان على خاتمه كافي الخلاصة وفي المحيط رجل في يديه تصاوير وهو يؤم الناس لا تكره امامته لانها مستورة بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين اه وهو يفيد ان المستبين في الخاتم تكره الصلاة معه ويفيد انه لا يكره ان يصلي ومعه صرة أو كيس فيه دنانير او دراهم فيها صور صغار لا يستتارها ويفيد انه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لا يستتارها بالثوب الاخر والله سبحانه اعلم (قوله وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة) الحديث الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وفي المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبه بالخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها وقولهم ويكره التصاوير المراد بها التماثيل اه والحاصل ان الصورة عام والتماثيل خاص والمراد بها الخاص فان غير ذى الروح لا يكره كالشجر المسماة في المراد بجذائه عينه ويساره ولم يذكر اذا كانت خلفه للاختلاف في رواية الاصل لا يكره لانه لا يشبه العبادة وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ومشى عليه في الخلاصة وبانها اذا كانت في موضع قيامه أو جلوسه لا يكره لانها استهانت بها وكذلك على الوسادة ان كانت قائمة يكره لانه تعظيم لها وان كانت مفروشة لا تكره كذا في المحيط قالوا واشدها كراهة ما يكون على القبلة امام المصلي والذي يليه ما يكون فوق رأسه والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط أو الستر وانما لم تكره الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ أو مرفقة بتكأ عليها مع عموم الحديث من ان

غنى عن التعليل بالاستتار بل مقتضاه ثبوتها اذا كانت منكشفة وسيأتي انها لا تكره الصلاة لكن يكره كراهة تنزيه جعل الصورة في البيت لمح ان الملائكة لا تدخل بيتا فيها كلب أو صورة

(قوله لوجود مخصص) تعليل لقوله لم تذكره (قوله لان ذلك) علة لقوله يقتضي أى لان فله الكراهة عدم دخول الملائكة كما رواه اذا كانت مهانة لا تمتنع ٣٠ الملائكة من الدخول كما افادته النصوص المخصصة واذا انتفت العلة ثبت عدم الكراهة

وقوله وان علل بالتشبيه الخ دفع لما يقال يمكن ان يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبيه فانتفاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة (قوله وان كان يكره اتخاذهما) انظر ما المراد بذلك بعد قوله لا بأس باستعمالهما ونظري شرح المنية في دعوى الكراهة لما مر من الاحاديث ولما في الهداية

الا ان تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس

لو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت مع الستر لانه تعظيم لها اه قلت وقد يقال المراد بقوله لا بأس باستعمالها أى بان يتكى على الوسادة ويفرش البساط وقوله وان كان يكره اتخاذهما أى اتخاذهما لزينة ونحوها مما فيه تعظيم أو يقال المراد بالاتخاذ فعل التصوير فيهما أى

الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود مخصص وهو ما في صحيح ابن حبان استاذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف ادخل وفي بيتك سترة فيه تصاوير وان كنت لا بدفاعا فاطع رؤسها أو اقطعها واسأد أو اجعلها بساطا وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترا فيه شمائل فنهكه النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه غرقين فكانتا في البيت فجلس عليهما زاد أحدي في مسنده ولقد رأيت منه متكئا على أحدهما وفيه صورة والسهوة كالصفة تكون بين البيت وقيل بيت صغير كالحزانة والخرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخدة لكنه يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بمانع من دخول الملائكة كما افادته النصوص المخصصة وان علل بالتشبيه بعبادة الاصنام فمنوع وانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها وينوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبيه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان سجد عليها ولهذا أطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلي عليه صورة لان الذي يصلي عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلي وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بوضع السجود فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانها اذا كانت تحت قدميه لا يكره اتفاقا وفي الخلاصة ولا بأس بان يصلي على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التماس ان كان على وسادة أو بساط لا بأس باستعمالهما وان كان يكره اتخاذهما ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدنانير هل تمتنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب الغاضي عياض الى انهم لا تمتنعون وان الاحاديث مخصصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة لا المحفظة لانهم لا يغارقونه الا في خلوتهم باهله وعند الحلاء (قوله الا ان تكون صغيرة) لان الصغار جدد لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تذكر في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبهة العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التي لا تبدل ولا تناظر على بعد والكبيرة التي تبدل ولا تناظر على بعد كذا في فتح القدير ويغل في النهاية انه كان على خاتم أبي موسى ذباقتان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي بالحسانه وذلك ان مجتنبه قتل له يولد مولود يكون هلا كل على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت أم دانيال ألقته في غيضة رجاء ان يسلم فقبض الله له أسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه برأى منه ليتذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى أبي موسى الأشعري وكان لابن عباس كائون محفوف بصور صغار اه وفي الخلاصة من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها شمائل ملك لا بأس به لصغرهما اه (قوله أو مقطوع الرأس) أى سواء كان من الاصل أو كان له رأس وعوى وسواء كان القطع بخيط خيط على جميع الرأس حتى لم يبق لها أثر أو يعليه بغيره ونحوها أو بنحته أو بغسله وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الرأس عادة ولما رواه أحمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال أيكم ينطلق الى المدينة فلا يدع بها وثنا لا كسر ولا قبرا الاسواء ولا صورة الا لئلا يخطأ اه وأما قطع الرأس عن الجسد بخيط

ان التصوير فيهما مكرود دون استعمالهما تامل (قوله وقد عرفت ما فيه) أى من ان العلة ليست بالتشبيه بل العلة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بيتا فيه (قوله التي لا تبدل ولا تناظر على بعد) لم يبين هنا حد البعد ويفسره ما في المنية وشرحها بحيث لا تبدل ولا تناظر اذا كان قائما وهي على الارض أى لا تتبين أعضاؤها

بقائه الرأس على حاله فلا ينفي الكراهة لأن من الطيور ما هو موطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا
فه في الهداية المقطوع بمحو الرأس كذا في النهاية قيد بالأس لأنه لا اعتبار بإزالة الحاجبين أو
العينين لأنها تعبد بدونها وكذا لا اعتبار بقطع اليدين أو الرجلين وفي الخلاصة وكذا لو محى وجهه
الصورة فهو كقطع الرأس (قوله أولغير ذى روح) لما تقدم أنه ليس بمثال ولما في الصحيحين عن
سعيد بن أبي الحسن قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال اني رجل أصور هذه الصورة فاقني فيها فقال له
ادن مني فدنأنا ثم قال له اذن مني فدنأنا حتى وضع يده على رأسه وقال أنبئك بما سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة
صورها نفسا فتعذبه في جهنم قال ابن عباس فإن كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لنفس له اه ولا
فرق في الشجر بين المثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة إلا مجاهدا فإنه كره المثمر وفي الخلاصة
ولورأى صورة في بيت غيره يجوز له محوها وتغييرها وفي النهاية عن محمد بن الجبير لتصوير عمائل
الرجال أوليزحرفها والاصباغ من المستاجر قال لا أجر له لأن عمله معصية وفي التفاريق هدم بيتا مصورا
بالاصباغ ضمن قيمة البيت والاصباغ غير مصور اه (قوله وعد الآي والتسبيح) أي وبكره
عد الآيات من القرآن والتسبيح وكذا السور لأنه ليس من أعمال الصلاة أصله فشمّل العبد في
الفرائض والنوافل جميعا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية أن العبد
باليد لا بأس به كذا في العناية وغيرها لكن في السكا في وقال لا بأس به فجزم به عنهما وعلى لهما ما
المصلي يضطر إلى ذلك مراعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه
السلام لنسوة سالتن عن التسبيح اعدن به بالامل فانهن مسؤولات مستنطقات يوم القيامة وقلن في
الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع انما يأتي هذا في الآي دون التسبيحات اه قالو
ومحل الاختلاف هو العبد باليد كما وقع التقييد به في الهداية سواء كان باصابعه أو بخط يده كما
الغمز برؤس الاصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعبد باللسان مفسد اتفاقا وقيد
بالآي والتسبيح لأن عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في غايه البيان وقيد بالصلاة لأن العد
خارج الصلاة لا يكره على الصحيح كما ذكره المصنف في المسنن في أنه أسكن للقلب وأجاب للنشاط ولما
رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والمحاكم وقال صحيح الإسناد عن سعيد بن أبي وقاص
أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى أو حصاة تسبيح به فقال أحرك بما هو
أسرع عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عدما خلق في السماء وسبحان الله عدما خلق في
الأرض وسبحان الله عدما بين ذلك وسبحان الله عدما هو خالق والمحمد لله مثل ذلك والله أكبره مثل
ذلك والله لا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وإنما أرشدها إلى ما هو
أسرع وأفضل ولو كان مكروها لبين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما شهد به الناس باتخاذ
السجدة المعروفة لا حصاء عدد إلا ذكره لا تزيد السجدة على مضمون هذا الحديث إلا بضم النوى
ونحوه في خط ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم أن نقلنا هذا والعمل بها عن جماعة من
الصوفية إلا خيار وغيرهم اللهم إلا إذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه وهذا الحديث أيضا
يشهد لافضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر يسيرا ثم اعلم أن
العلامة الحلي ذكر أن كراهة العبد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية أنها تحريمية فانه قال
والصحيح أنه لا يباح العد أصلا لأنه ليس في الكتاب فصل بين الفرض والنفل وقد يصير العد عملا

أولغير ذى روح وعد
الآي والتسبيح

(توله دون التسبيحات)
أي فتراد من طرف الامام
بان يقال كما في الذخيرة
ولو احتاج الله عده إشارة
أو قلبه (قوله ثم هذا
الحديث ونحوه مما شهد
الح) قال الرملي والظاهر
أنها ليست بسنة فقد
قال ابن سير الهيثمي في
شرح الأربعين النووية
السجدة ورد لها أصل
أصيل عن بعض أمهات
المؤمنين وأقرها النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم
على ذلك (قوله وظاهر
النهاية أنها تحريمية الح)
قال في النهريه نظر
المكروه تنزيها غير مباح
أي غير مستوى الطرفين
اه قال الرملي العال
اطلاقهم غير المباح على
المحرم أو المكروه تحريما
وان كان يطلق على ما ذكر

(قوله ثم صلاة التسبيح الخ) اقتصر المؤلف على هذه الرواية كما فعل في الحاوي القدسي وثمر رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعه عن عبد الله بن المبارك وقد ذكر الروايتين المحلى في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديثه رواه أبو عيسى في جامعه وعبد الله بن أبي حفص ٣٢ في جامعه وحيد بن زنجويه في الترغيب بروايتين والمختار منهما أن يكبر ويقرأ

سبحانك اللهم الخ ثم يقول سبحان الله والمجد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم يقرأ فاتحة وسورة مثل سورة والضحى ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يركع ويقول سبحان ربي العظيم ثلاثا ثم يقول سبحان الله عشرًا ثم يرفع

لاقتل الحية والعقرب

رأسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ويقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشرًا ثم يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشرًا ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشرًا ثم يقوم ويفعل في الثانية مثل الأولى يصلي أربع ركعات بتسليم واحدة ويقعدتين اه وفي شرح المنية وقيل لابن المبارك ان سها في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشرًا قال لا انما هي ثلاثمائة تسبيحة اه وهذه

كثيرا فوجب فساد الصلاة وروى في الاحاديث من قرأ في صلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فذلك الاحاديث لم يصحها الثقات أما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدر أن يحفظها القلب وان احناح يعبد بالانامل حتى لا يصير عملا كثيرا اه ثم صلاة التسبيح هذه مارواهنا عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمي الا أعطيتك الا أمنحك الا أحبك الا أفعل بك عشر خصال اذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قدمه وخلفه وحديثه خطاه وعمده وسعيه وكبره سره وعملانه عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والمجد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وأنت راكع عشرًا ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرًا ثم تهوى ساجدا فتقولها وأنت ساجد عشرًا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرًا ثم تسجد الثانية فتقولها عشرًا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرًا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات ان استطعت أن تصلها في كل يوم مرة فافعل فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة وان لم تفعل ففي كل شهر مرة وان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره ولو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عاج غفر الله لك قال الحافظ عبد العظيم المنذرى وقد روى هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثلهما حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اه وذكره الاسلام في شرح الجامع الصغیر قاله شيخنا ان احتاج المرء الى العبد بعد اشارة لا افصاحا ويعمل بقولهما في المضطر اه (قوله لاقتل الحية والعقرب) أي لا يكبره قنلهما حديث الصحيحين اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأهل مراتب الامر الا باحنه وفي شرح منية المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى ان أمكن لمحدث أبي داود كذلك ولا بأس بقياس الحية على العقرب في هذا اه أطلعه فشمع جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لا طلاق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لانها جان لقوله عليه السلام اقتلوا الطفيتين والابتر وياكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته واذا دخلوا لم يظهروا لهم واذا دخلوا فقد نهوا العهد فلا ذمة لهم والاولى هو الا عذاروا لا نذار فيقول ارجع ما دن الله فان أبي قتله اه يعني الانذار في غير الصلاة وفي النهاية معزيا الى صدر الاسلام والصحيح من الجواب ان يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل جنيا فانهم يؤذونه أذاه كثيرا بل اذا رأى حية وشك انه جنى يقول له خل طريق المسلمين ومروان مرت تركه فان واحدا من اخواني هو اكبر سننا مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضر به الجن حتى جعلوا زمنا كان لا يتحرك رجلاه قربا من الشهر ثم عالجناه وداوينا به بارتضاء الجن حتى تركوه فالما به وهذا مما عاينته بعيني اه واطلق في القتل فشمع ما اذا كان يعمل كثير

الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لمذهبنا لعدم الاحتياج فيها الى جلسة الاستراحة قال اذهى مكرهه عندنا على ما تقدم في موضعه اه وكان هذا هو الداعي لا اختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث ثبتت الطريقة الاخرى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقال بكراهتها وفي اقتصار المؤلف وصاحب الحاوي القدسي عليها شعار بذلك

(قوله ثم الحق فيما يظهر

الفساد) قال الرملى قال

العلامة الحلي والاصح

هو الفساد الا انه يباح له

فسادها، قتلها، کایماح

لا غائۃ ملہوف وتخلص

أحد من سلب هلاك

کسقوط من سطح او غرق

آمده و بفرستند و کذا اذا

خلافیہ مذاہب کا عقیدہ درج ذیل ہے۔

حاکم صیاع ما یبیه در ریه

له او غيرہ ام (قوله)

والصلاة الى الظهر قاعد

پیشرفت

قوله الاتي صحيح (قوله

بالشرط المذكور) وهو

قوله بعد أن لا يكون

بعل کثیر (قوله وبهذا

النفصل الخ) قال الزملي

قال العلامة المحلي

والأخذ يقول محمد أولي

إذا قيسوا لئلا يذهب

خضعوا لها و عملوا

حسروا بآدمها و بکس
باعن آد بخن ف قوا دی

ما عن الى حية - واني
من فاعل الان من

يوسف على الأحـد من
نفسه من أمهات

عبر عددی العرض

(قوله ولعله متفق عليه)

ای عدم ال-مراغه ای

ظاهر من لا يحسد وفي

شرح المسئلة لشيخنا ابراهيم

وقوله يتحدث لفائدة نفى

قول من قال بالكرام

بحضرة المتحدّين وكذا

محاضرة النائمين وما روى

عنه عليه الصلاة والسلام

لا تَصْلُوا خَلْفَ النَّاسِ وَلَا

ال السر خسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالشيء بعد الحدث والاستقاء من البئر
 التوضؤ اه وتعبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية
 بسوط شيخ الاسلام وانهم لم يسيحوا العمل الكثير في قتلها اه وتعبه ايضا في فتح التدبير بانه يقتضي
 ن الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبحجه بانه لا يفسد للرخصة بالنس يستلزم
 مثله في علاج المار اذا كثرة فانه ايضا امور به بالمص كاقدمنا له لكنه مفسد عندهم فاهو جوابه
 من علاج المار هو جوابه في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقول لا يستلزم بقاء
 الحية على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل اثره في رفع الاثم مباشرة
 لمفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اه وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهان في انما
 يباح قتلها في الصلاة اذ امرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فيكره وقيده بالحجة والعقرب لان في قتل
 النملة والبرغوث احتلافا قال في التظهيرية وان احدث فله في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها
 تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروى عنه ادا احدث فله أو برغوثا فقتله أو دفنه فقد اساء وعن محمد
 انه يقتلها وقتلها أحب الى من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة
 اه وذكر في شرح منية المصلي ان دفنهما مكر وه في المسجد في غير الصلاة وان الحاصل انه يكره
 التعرض لكل منهما بالاحذ فصل عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى وأما عند
 تعرضهما له بالاذى وان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالاحذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون
 ذلك بعمل كثير فانه كما روى عن ابن مسعود من دفنها روى عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل
 والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما احتار الدفن على القتل لما فيه من التزاهة عن اصابة
 دمه المبدأ القتال أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفو عنه وان ابن مسعود فعل أحسن المجائزين
 وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحتها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره
 الا اذا غلب على ظنه انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن
 أبي حنيفة من انه يدفنهما في الصلاة وبين ما عنده انه لو دفنها في المسجد فقد اساء اه (قوله والصلاة
 الى ظهر فاعدي تحدث) أي لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له
 ان يصلي وقبيل نيام أو قوم يتحدثون لما أخرجه الزارع عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان أصلي الى النيام
 والمحدثين وأجيب بانه محمول في النائمين على ما اذا خاف ظهور صوت منهم يحكمه ويخجل الناس ادا
 انتبه وفي الحديثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليط أو شغل البال ونحن نقول بالكرهية
 في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائمين ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت
 كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها أو أبا معترضة بينه وبين القبلة فاذا اراد ان
 يوترأ يتنأى فوترت وانما قد يقول يتحدث لبقيد عدم الكراهة الى ظهوره من لا يتحدث بالاولى
 ولعله متفق عليه وقد كان يفعله ابن عمر اذ لم يجد سارية يقول لنا فقول طهر ك وأراد كلامهم ههنا انه
 لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضي الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤ القرآن
 بعضهم يتذاكرون العلم والمواظاة وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك
 لو كان مكروها لنهاهم اه وقيده بالظهور لان الصلاة الى وجهه أحد مكرهية كافي الجامع الصغير
 في المنية والاستقبال الى المصلي مكروه سواء كان المصلي في الصف الاول وفي الصف الاخير
 ولهذا قال في الذخيرة بكرهه للإمام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما ما صفوف وهذا هو ظاهر

(قوله ثم صلاة التسبيح الخ) اقتصر المؤلف على هذه الرواية كما فعل في المحاوي القدسي ونحو رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعه عن عبد الله بن المبارك وقد ذكر الروايتين المحلى في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديثه رواه أبو عيسى في جامعه وعبد الله بن أبي حفص ٣٢ في جامعه وحيد بن زنجويه في الترغيب بروايتين والمختار منهما أن يكبر ويقرأ

سبحانك اللهم الخ ثم يقول سبحان الله والمحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم يقرأ الفاتحة وسورة مثل سورة والفخمي ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يركع ويقول سبحان ربّي العظيم ثلاثاً ثم يقول سبحان الله عشراً ثم يرفع

لاقتل الحية والعقرب

رأسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ويقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثاً ثم يقول سبحان الله الخ عشراً ثم يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشراً ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثاً ثم يقول سبحان الله الخ عشراً ثم يقوم ويفعل في الثانية مثل الأولى يصلي أربع ركعات بتسليم واحدة ويقعدتين اه وفي شرح المنية وقيل لابن المبارك ان سها في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشراً قال لا انما هي ثلاثمائة تسبيحة اه وهذه

كثيراً فوجب فساد الصلاة وروى في الأحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فنلك الأحاديث لم يصحها إلا في الأوقات أما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدر أن يحفظ القلب وان احتاج بعد بالانامل حتى لا يصير عملاً كثيراً اه ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمه الا أعطيتك الا أنحك الا أحبك الا أنفعل بك عشر خصال اذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قدعته وحديثه خطاه وعمده وغيره وكبيره سره وعسلانته عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والمحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وأنت راكع عشراً ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشراً ثم تهوى ساجداً فتقولها وأنت ساجد عشراً ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشراً ثم تسجد الثانية فتقولها عشراً ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشراً فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات ان استطعت أن تصلها في كل يوم مرة فافعل فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة وان لم تفعل ففي كل شهر مرة وان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره ولو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو مثل زبد النهر لم يغفر الله لك قال المحاذي عبد العظيم المنذري وقد روى هذا الحديث عن طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثلها حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اه وذكر في خلاصة الإسلام في شرح الجامع الصغير قال شايخنا ان احتاج المرء الى العبد بعد إشارة لا فضا حاو يعمل بقولها ما في اضطر اه (قوله لاقتل الحية والعقرب) أي لا يكبره قتلها ما لم يحدث الصحيحين اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعاً أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأعل مراتب الأمر بالباحة وفي شرح منية المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى ان أمكن الحديث أبي داود كذلك ولا بأس بقياس الحية على العقرب في هذا اه أطلقه فشمع جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لا طلاق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لانها جان لقوله عليه السلام اقتلوا الطفيتين والابتروا باكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته واذا دخلوا لم يطهروا لهم واذا دخلوا فقد نكضوا العهد فلا ذمة لهم والاولى هو الاعذار والانداز فيقال ارجع باذن الله فان أبي قتله اه يعني الانذار في غير الصلاة وفي النهاية معزيا الى صدر الإسلام والصحيح من الجواب ان يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل جنياً فانهم يؤذونه اذا هكثيراً بل اذا رأى حية وشك انه جنى يقول له خل طريق المسلمين ومروا من تركه فان واحداً من اخواني هو كبر سننا منى قتل حية كبيرة بسيف في دارنا فاضربه الجن حتى جعلوا زمناً كان لا يتحرك رجلاه قرباً من الشهر ثم عالجناه وداوينا به بأرضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني اه واطلق في القتل فشمع ما اذا كان يعمل كثير

الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي انوافقة لذهنا لعدم الاحتياج فيها الى جلسة الاستراحة قال اذهي مكرهه عندنا على ما تقدم في موضعه اه وكان هذا هو الداعي لاختصار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث ثبتت الطريقة الاخرى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقال بكراهتها وفي اقتصار المؤلف وصاحب المحاوي القدسي عليها اشعار بذلك

(قوله ثم الحق فيما يظهر الفساد) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاصح هو الفساد الا انه يباح له فسادها بقتلها كما يباح لاغاثة ملهوف وتخلص أحد من سب هلاك كسقوط من سطح أو غرق أو حرق ونحوه وكذا اذا خاف ضياع ما قيمته درهم له أو غيره اه (قوله وقولهم الخ) مبتدأ خبره والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث

قوله الا في صحيح (قوله بالشرط المذكور) وهو قوله بعد أن لا يكون بعمل كثير (قوله وبهذا التفصيل الخ) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاخذ بقول محمد أولى اذا قرصه لئلا يذهب خشوعه بالمها ويحمل ما عن أبي حنيفة وأبي يوسف على الاخذ بمن غير عذر أى القرص (قوله ولعله متفق عليه) أى عدم الكراهة الى طهر من لا يتحدث وفي شرح المسألة للشيخ ابراهيم وقوله يتحدث لا فائدة في قول من قال بالكراهة بحضرة المتحدثين وكذا بحضرة النائمين وما روى عنه عليه الصلاة والسلام لا تصلوا حاف النائم ولا يتحدث ضعيف وقامه فيه

قال السرخسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالشيء بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضؤ اه وتعبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مبسوط شيخ الاسلام وانهم لم يبيحوا العمل الكثير في قتلها اه وتعبه أيضا في فتح التدبير بانه يقتضي ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبجته بانه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثرت فانه أيضا أموره بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فسادها وجوابه عن علاج المار هو وجوبه في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقول لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قائلوا في الصلاة بل أثره في رفع الائم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اه وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذ امرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فيكرهه وقيد بالحكمة والعرف لان في قتل القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهري فان أحد قلة في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروى عنه اذا أخذ قلة أو برغوثا فقتله أو دفنه فقد أساء وعن محمد انه يقتلها ويقتلها أحب الى من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة اه وذكر في شرح منية المصلي ان دفنها مكرهه في المسجد في غير الصلاة وان الحاصل انه يكرهه التعرض لكل منهما بالاختلاف من القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى وأما عند تعرضهما له بالاذى وان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالاخذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون ذلك بعمل كثير فانه كمار روى عن ابن مسعود من دفنها روى عن أنس انه لم كانوا يقنعون القمل والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما احتار الدفن على القتل لما فيه من التزاهة عن اصابة دمهما اليد القاتل أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفو عنه وان ابن مسعود فعل أحسن المجاوزين وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحتها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره اذا غلب على ظنه انه يضر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن أبي حنيفة من انه يدفن في الصلاة وبين ما عنه انه لو دفنها في المسجد فقد أساء اه (قوله والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث) أى لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له ان يصلي وقبى نيام أو نوم يتحدثون لما أخرجه البراز عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان أصلي الى النيام والمحدثين وأجيب بانه محمول في النائم على ما اذا خاف ظهروا وصوت منهم يتحركه ويحجل النائم اذا انتبه وفي الحديثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليط أو شغل البال ونحن نقول بالكراهة في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائم ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها أو أيا ما عترضته بينه وبين القبلة فاذا أراد ان يوترأ يقنأى أو تترت وانما قيد بقوله يتحدث ليعيد عدم الكراهة الى طهر من لا يتحدث بالاولى ولعله متفق عليه وقد كان يعله ابن عمر المبيد سارية يقول لنا فقول طهر ك وأود كلامهم هنا انه لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضى الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤون القرآن وبعضهم يتذاكرون العلم والمواظاة وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكرها لنهاهم اه وقيد بالظهور لان الصلاة الى وجه أحد مكرهه وكفى الجامع الصغير قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكرهه سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكره للامام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر

(قوله وقد صرحوا الخ) أي لا الثالث صار كالفاصل كما في النهر قال وقياسه أنه لو صلى إلى وجهه إنسان هو على مكان عال ينظره إذا قام لا إذا قعد لا يكره ولم أره لهم اه وفي شرح الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام المحلى ومقتضاه مع ما سبق من كون الظهر ستره تقييد ما في الذخيرة بما إذا كان المصلي متوجها إلى اثنين القاعدين في الصفوف من الفرج إلى الظهر أحدهم فليتامل اه قلت وهذا الجواب مع ما يجتمع في النهر ينافية بقيه كلام الذخيرة حيث قال وهذا هو ظاهر المذهب لأنه إذا كان وجهه مقابل وجهه الإمام في حال قيامه يكره ٣٤ ذلك وإن كان بينهما صفوف اه فإنه لو كان بين الصفوف فرج لم يكن لتقييد المقابلة

بحال القيام فائدة كما لا يخفى لأن المقابلة حينئذ موجودة في حال فعوده وهو صريح في الكراهة إذا كانت المواجهة في حال القيام فقط وقد أجاب الرملي بجواب آخر وهو أن ما نقله المحلى في حق

والى مصحف أو سيف معلق أو شمع أو سراج وعلى بساط فيه تصاوير لم يسجد عليها

المصلي وما في الذخيرة في حق المستقبل فلا منافاة تامل اه وقد يحمل ما ذكره المحلى على صورة لا تحصل بها المواجهة بأن يكون الثالث قائما أو قاعدا والمصلي مثله وبه يحصل التوفيق وهو أقرب مما مر فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال الرملي هذا في حق الإمام وما في حق القوم فقد يكون بعضهم متوجها إليها وهو المقابل لها فتلحقه الكراهة على

المذهب ذكره في الفصل الرابع من كتاب الصلاة والمحصل أن استقبال المصلي إلى وجهه الإنسان مكره واستقبال الإنسان وجه المصلي مكره والكراهة من الجانبين قال العلامة المحلى وقد صرحوا بأنه لو صلى إلى وجهه إنسان وبينهما ثالث ظهره إلى وجهه المصلي لم يكره (قوله والى مصحف أو سيف معلق) أي لا يكره أن يصلي وأمامه مصحف أو سيف سواء كان معلقا أو بين يديه أما المصحف فلأن في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة إلى عبادة أخرى فلا كراهة ومن قال بالكراهة إذا كان معلقا مع لآبانه تشبه بأهل الكتاب مردود لأن أهل الكتاب يعلمونه للقراءة منه وليس كلاما فيه وأما السيف فلأنه سلاح ولا يكره التوجه إليه فقد صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلي للعنزة وهي سلاح (قوله أو شمع أو سراج) لأنهم لا يعبدان والكراهة باعتبارها وانما يعبدونها الجوس إذا كانت في الكانون وفيها الجرار وفي التنوير فلا يكره التوجه إليها على غير هذا الوجه وذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه إلى الشمع أو السراج والمختار أنه لا يكره اه وينبغي أن يكون عدم الكراهة متفقا عليه فيما إذا كان الشمع على جانبه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالي رمضان لتراويح قال ابن قتيبة في أدب الكاتب في باب ما جاء فيه لعنان استعمل الناس أضعفهما الشمع بالسكون والوجه فتح الميم اه (قوله وعلى بساط فيه تصاوير لم يسجد عليها) أي لا يكره والتقييد المذكور بناء على ما في الجامع الصغير وقد قدمنا مفهومه وما في الأصل فلا حاجة إلى إعادته ثم اعلم أن المصنف لم يستوف ذكر المكروهات في الصلاة فمن أن كل سنة تركها فهو مكروه تنزيها كما صرح به في منية المصلي من قوله ويكره وضع اليدين على الأرض قبل الركبتين إذا سجدورفعهما قبلهما إذا قام الأمن عذروا برفع رأسه أو ينكسه في الركوع وان يهر بالتمسكة والتأمين وان لا يضع يديه في موضعيهما الأمن عذر وان يترك التسميمات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسميمات في الركوع والسجود وان يأتي بالأذكار المشروعة في الانتقال بعد تمام الانتقال وفيه خلافا لتركها في موضعها وتحصيلها في غير موضعها ذكره في مواضع متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله أن السنة إذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد أن يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب فإنه كذلك وإن كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيها كما في هذه الأمثلة وإن كان ذلك الشيء مستحبا أو مندوبا وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي أن لا يكون تركه مكروها أصلا كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الأضحية أن لا يأكل أولا الأمن أخيهته فالواو أول كل من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته إلا أنه يشكل عليه ما قالوه من أن المكروه تنزيها مرجعه إلى خلاف الأولى ولا شك

القوية الضعيفة المقابلة للمختارة تامل (قوله وورفعهما قبلهما) أي رفع الركبتين قبل اليدين (قوله لا يبعد الخ) يدل عليه ما مر في باب الأذان عن غاية البيان والمخطط أن القول بوجوبه والقول بسننته متقاربان لأن السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق المحققين لا تتركها اه (قوله إلا أنه يشكل عليه الخ) قال بعض الفضلاء يمكن الجواب بأن الكراهة المنفية التحريمية فلا ينافي ثبوت التنزيهية كما لا يخفى اه وعلى هذا في ترك المستحب والندوب كراهة إلا أنه ينبغي أن تكون دون كراهة ترك السنة غير المؤكدة كما قدمه المؤلف من أن الأثم في ترك السنة المؤكدة دونه في ترك الواجب وأنه مقول بالتشكيك

ولا مانع من أن تكون الكراهة كذلك نامل ثم رأيت في شرح المنية مانصه بالحاصل ان المستحب في حق الكل وصل السنة بالكتابة من غير تاخير الا ان المستحب في حق الامام أشد حتى يؤدي تاخيره الى الكراهة لمحدث عائشة رضي الله تعالى عنها خلاف المقتدى والمنفردون نظير هذا قولهم يستحب الاذان والاقامة للمسافر ولمن يصلي ٣٥ في بيته في المصر ويكره تركهما

ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما في الخلاصة والولو الجحمة ولا ينبغي ان يقرأ في كل ركعة آخر سورة على حدة فانه مكره وعند الاكثر وينبغي ان يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة وهو أفضل من السورة ان كان الاخر أكثر آية اه وصحيح قاضيان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وان كان الافضل خلافه ومنها الانتقال من آية من سورة الى آية أخرى من سورة أخرى أو آية من هذه السورة بينهما آيات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور أو سورة واحدة في ركعة واحدة مكره وفي الركعتين ان كان بينهما سور لا يكره وان كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره وقال بعضهم ان كانت السورة طويلة لا يكره كما اذا كانت بينهما سورتان فصبرت ان ومنها ان يقرأ في ركعة أخرى سورة وفي ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك في ركعة فهو مكره وان وقع هذا من غير قصد بان يقرأ في الركعة الاولى قل أعوذ برب الناس يقرأ في الركعة الثانية هذه السورة أيضا وهذا كله في الفرائض أما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة ومنها ما اذا افتتح سورة وقصده سورة أخرى فلما قرأ آية أو آيتين أراد ان يترك تلك السورة ويفتح التي أرادها يكره وكذا لو قرأ أقل من آية وان كان حرفا ومنها ان يصلي في ثياب البذلة والمهنية واحتج به في الدخيرة بانه روى عن عمر رضي الله عنه انه رأى رجلا فعل ذلك فقال رأيتك لو كنت أرسلتك الى بعض الناس أكنت تمر في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر انه أحق أن يترين له وروى البيهقي عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليلبس ثوبيه فان الله أحق من ان يترين له والظاهر انها تنزيهية وتفسير ثياب البذلة في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صبي في صلاته وأما جله صلى الله عليه وسلم امامة بنت زينب في الصلاة فأجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ بقوله ان في الصلاة لسغلا وقد أطل الكلام في العلامة الحلي ومنها ان يضع في فيه دراهم أو دينار بحيث لا تمتعه عن القراءة أو منعه عن اداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها ومنها ان يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي موضع آخر ان يقرأ في غير حالة القيام ومنها ان يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالامام الا اذا لم يجد فرجة وكذا يكره للمنفرد ان يقوم في خلال الصفوف فيصلي فيخالفهم في القيام والنعوذ ومنها انه تكرر الصلاة في معان الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى اداء غسل موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا بأس به وكذا في المقبرة اذا كان فيها موضع آخر أعد للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه يكره للامام ان يحملهم عن اكمال السنة ومنها ويكره ان يركب في مكانه بعد ما سلم في صلاة بعدها سنة الا قد رما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام به ورد الاثر كما في منية المصلي ومنها ان يدخل في الصلاة وقد أخذ غائط أو بول وان كان الاهتمام يشغله يقطعها وان مضى عليها أجزأه وندأه وكذا ان أخذ بعد الافتتاح والاصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الا خبثان وجعل السارح مدافعة الزم كالاخبثين

ان وجد دليل الكراهة والا فلا (قوله وذكر في الفتاوى الخ) وقيل يكره لانه ماوى الساطنين وبلاول يبقى كذا في القرض ولا بأس بالصلاة في موضع جلوس الحامي كذا في الحائنة وهو موضع نزع الثياب المصرح به في النهر كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله أعد للصلاة) لان الكراهة معللة بالتشبه باهل الكتاب وهو منتف فيما كان على الصفة المذكورة حلي

وان الحديث محمول على الكراهية ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء بفوته يصلي لان اذاعه مع الكراهية اولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل لغير عذر فهو مكروه كما لو تروح على نفسه بمروحة أو كره والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل لما فرغ من بيان الكراهية في الصلاة شرع في بيانها خارجها مما هو من توابعها (قوله كره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها) والخلاء بالمدينت التغوط وأما بالقصر فهو والنبت والكراهية تحريمية لما أخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا ولهذا كان الاصح من الروايتين كراهة الاستدبار كلالا استقبال وهو باطلا فانه يتناول الفضاء والبيدان وفي فتح القدير ولو نسي مجلس مستقبلا فذكر يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما أخرجه الطبري مرفوعا من جلس يقول قبالة القبلة فذكر وانحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصبي نحوها ليبول وقالوا يكره ان يمد رجله في النوم وغيره الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا ان تكون على مكان مرتفع عن اتخاذها (قوله وغلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة قال تعالى ومن أطمع من منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاغلاق يشبه المنع فيكره قال في الهداية وفيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد اه وهو أحسن من التقييد بزمانا كما في عبارة بعضهم والمدار خشية الضرر على المسجد وان ثبت في زمانا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات الصلاة أولا فلا أوفى بعضها ففي بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتدبير في الغلق لاهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير أمر القاضي يكون متوليا اه وفي النهاية وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المسدلة لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة القرآن فهذا مثله أو فوقيه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك لاحد اه ومن هنا يعلم جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه أو كراهتهم لذلك زاعمين الاحتصاص بهادون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي أولا تدرس في مدرستي وأعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص يمنعه من دخول المسجد خصوصا بسبب أمر ديني وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله تعالى وان المساجد لله وما تولوا من الاية السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتي بها في المسجد لان المسجد مابني الاله من سجدة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن ولا يتعين مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسببه غيره اليه ليس له ازعاجه واقامته منه فقد قال الامام الزاهد في فتاويه المسموعة بالقنية معزيا الى فتاوى العصر له في المسجد موضع معين يواظب عليه وقد شغل غيره قال الاوزاعي له ان يزججه وليس له ذلك عندنا اه ومن الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره ما قاله في القنية أيضا ليس للمدرس في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان فعل أدى ضمان نقصان الجدران وقع فيه اه وأعجب من ذلك أن بعض مدرسي الاروا يعتقد في المسجد الذي له مدرس انه مدرسة وليس بمسجد حتى ينتهك حرمة بالمشي فيه بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسيأتي شروط المسجد ان شاء الله تعالى في كتاب الوقف (قوله والوطء فوقه والبول والتخلى) أي وكره الوطء فوق المسجد وكذا البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا

فصل (قوله يستحب له الانحراف) قال في النهروين ينبغي ان يجب ويدل على ذلك ما في البرازية لو تذكر بعد استقبالها وانحرف عنها فلاثم عليه

فصل كره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها وغلق باب المسجد والوطء فوقه والبول والتخلى

يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالكراهة كراهة التحريم
 وصرح الشارح بان الوطء فيه حرام لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساكن كرفي
 فتح القدير ان الحق انها كراهة تحريم لان الآية طنية الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف
 أو للمسجد وبطلانها لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب لقوله تعالى ان طهرا رايقتي للطائفتين
 والعاكفين والركع السجود ولما أخرج المنذرى مرفوعا جنبوا مساجدكم صليا نكحوا محباتكم
 وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسيل سب وفكهم واقامة حدودكم وجروها في الجمع واجعلوا على
 أبوابها المطاهر اه واحتمل المشايخ في كراهية اخراج الریح في المسجد وأشار المصنف الى انه
 لا يجوز زوال النجاسة من المسجد وهو موضح به فلما ذكر العلامة فاسم في بعض فتاويه ان قولهم
 ان الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد
 لما ذكرنا ولهذا قال في التجنيس وينبغي لمن أراد ان يدخل المسجد ان يتعاهد النعل والحف عن
 النجاسة ثم يدخل فيه احتراماً عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلاً من سوء الارب
 وكان ابراهيم النخعي يكره خلع النعلين ويرى الصلاة معها أفضل لمحدث خلع النعل وعن علي رضي
 الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توضأ نعل بأحدهما الى باب المسجد ثم تخلعه وينتعل
 بالآخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعل والخفاف الطاهرة اقرب
 الى حسن الادب اه وفي الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد اذا لم يكن
 موضع فيه اتخذ للوضوء ولا يصلي فيه زاد في التجنيس لو سبقه المحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد
 الطريق انصرف وتوضأ وان لم يمكنه الخروج تجلس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد
 وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير
 ثم بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جداً ويكره مسح الرجل من الطين والرعدة
 باسطوا نية المسجد أو بحائط من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح يردى المسجد أو
 بقطعة حصير لمائة فيلأ بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى
 ان لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد وان كان مجموعاً لا بأس به وان كان التراب من مسطايكره هو المختار
 واليه ذهب أبو القاسم الصفار لان حكم الارض فكان من المسجد وان مسح بخشب متوضعة في
 المسجد فلا بأس به لانه ليس لهذه الخشب حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد وكذلك اذا مسح
 بحشيش مجتمع أو حصير مخرق لا بأس به لانه لا حرمة له اما المحرم للمسجد اه وليكرر المسجد
 يصان عن القاذورات ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يلقى لافوق البواري ولا تحتها للحديث
 المعروف ان المسجد لينزوى من النجاسة كما ينزوى الجلمن النار وبأخذ النجاسة بكمه أو بشئ من
 ثيابه فان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيراً من البصاق تحتها لان البواري ليست
 من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلى ببلتين يختار أهونهما فان لم يكن فيها بواري دفنها في
 التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزع الماء النجس من البئر كره له ان يبل به الطين فيطين
 به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وفي الظهيرة وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه
 يشبه البهية الا ان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذاتاً واسطوانية لا تستقر في غرس ليجذب عروق
 الاشجار ذلك الترخيظ يجوز والا فلا وانما يجوز ما يخفى في المسجد الجامع بخاري لما فيه من
 الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بئر ماء لانه يخل حرمة المسجد فانه يدخله الجنب والحائض وان حفر

(قوله كان يكون ذاتاً)
 أي صاحب نز بالنون
 وازاي قال في الفحاح
 النز والنز ما يتحلب من
 الارض من الماء وقد نزلت
 الارض صارت ذات نز
 وفي قوله والا فلا دليل
 على انه لا يجوز احداث
 الغرس في المسجد ولا
 اقائه فيه لعدم ذلك العذر
 ولو كان المسجد واسعا
 كمسجد القدس الشريف
 ولو قصد به الاستغلال
 للمسجد لان ذلك يؤدي
 الى تحوير احداث مكان
 فيه أو يثبت للاستغلال
 أو تحوير ابقاء ذلك بعد
 احداثه ولم يدل بذلك
 أحد بالضرورة داعية
 ولان فيه ابطال ما بني
 المسجد لاجله من صلاة
 واعتكاف ونحوهما
 وقد رأيت في هذه المسئلة
 رسالة بخط العلامة ابن
 أمير حاج الحلبي الفهافي
 الرد على من أجاز ذلك في
 المسجد الاقصى ورأيت في
 آخرها بخط بعض العلماء
 انه واقعه على ذلك العلامة
 السكال ابن أبي شريف
 السافعي

فهو ضامن بما حفر الا ان ما كان قديما فترك كبر زرم في المسجد الحرام ولا بأس برمي عشب
 الخفاش والحمام لان فيه تنقية المسجد من زرقها وقالوا ولا يجوز ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص
 لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادات غير انهم قالوا في الحياط اذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان
 وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيقا والذي يكتب ان كان باجر
 يكره وان كان بغير اجر لا يكره قال في فتح القدير هذا اذا كتب القرآن والعلم لانه في عبادة اما هؤلاء
 المكتوبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغة فلا ولولم يكن لغط لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم
 يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكاتب ان كان لاجرا وحسبة
 لا بأس به اه وفي الخلاصة رجل يمر في المسجد ويتخذ طريقا ان كان لغير عذر لا يجوز وبغذر
 يجوز ثم اذا جاز يصلي كل يوم تحية المسجد مرة اه وفي القنية يعتاد المرور في الجامع يأثم ويفسق ولو
 دخل المسجد للمرور فلما توسطه ندم قيل يخرج من باب غير الذي قصده وقيل يصلي ثم يتخير في الخروج
 وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعدا المساجني ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه
 لانه يخل بالخشوع اعظم المساجد حرم المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم
 الجوامع ثم مساجد المحال ثم مساجد الشوارع فانها اخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها احدا لم يكن
 لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذ قسم اهل المحلة
 المسجد وضربوا فيه حائطا ولكل منهم امام على حدة ومؤذنه واحدا لا بأس به والاولى ان يكون
 لكل طائفة مؤذن كما يجوز لاهل المحلة ان يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم ان يجعلوا المسجدين
 واحد الاقامة الجماعات اما للتدريس او للتدبير فلا لانه مابني له وان جاز فيه ولا يجوز التعليم في مكان
 في فناء المسجد عند أبي حنيفة وعنده ما يجوز اذا لم يضرب بالعمامة اه مافي القنية ولا يخفى ان
 المسجد الجامع تدبيره وعمارته واصلاحه للامام او نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فللامام او
 نائبه ان يجعل الجماعة مسجدين بضرب حائط ونحوه كلاله لاهل المحلة ولا بد ان تذكر احكام تحية المسجد
 فنقول هي على حذف مضاف أي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لا الى
 المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فأنما يحيي الملك لا بيته كذا ذكره العلامة الحلبي وقد حكى
 الاجماع على سنيتها غير ان اصحابنا يكرهونها في الاوقات المكرهة تقديم العموم الحاضر على عموم
 المبعج وقد قدمنا انه اذا تكرر دخوله في كل يوم فانه يكفيه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية انها
 لا تسقط بالجلوس عند اصحابنا فاه قال في المحاكم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى
 تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها تعظيم المسجد وحرمته
 ففي أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك اه وفي الظهيرية ثم اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس
 ثم يقوم ويصلي أو يصلي قبل ان يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعمامة العلماء قالوا يصلي كما
 يدخل المسجد اه قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كافي القنية ما في الصحيحين عن أبي قتادة
 الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين
 وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر قال دخلت المسجد فاذا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا أبا ذر ان للمسجد تحية وأن تحيته ركعتان فقم
 واركعهما فقامت فركعتهما اه وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا أو سنة فانها تقوم
 مقام التحية بلانية كافي البدائع وغيره فلو نوى التحية مع الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره انه يصح

(قوله قيده بان يجلس لاجله) قال في النهر والاطلاق أوجه (قوله وصح في مصلى العيد كذلك) يخالفه ما قاله تاج الشريعة والاصح انه أي مصلى العيد يأخذ حكمها أي المساجد لانه أعد لأقامة الصلاة فيه بالجماعة ٣٩ لا عظم المجموع على وجه

الاعلان الا انه أبيع
ادخال الدواب فيها ضرورة
الحشية على ضياعها
وقد يجوز ادخال الدواب
في بقعة المساجد لكان
العذر والضرورة اه
فقد اختلف التصح في
مصلى العيد واتفق في
مصلى الجنائز كذا في

لا فوق بيت فيه مسجد
ولا نقشه بالجص وماء
الذهب

الشرنبلالية (قوله في
حق بقعة الاحكام التي
ذكرناها) أي كجواز
الوضوء والمضمضة فيه
ومسح الرجل من الطين
بخصيشه والبصاق ونحو
ذلك مما مر (قوله وهو
المذكورائح) قال في
النهاية قال شمس الأئمة
السرخسي رحمه الله
تعالى في قوله لا بأس
إشارة الى انه لا يؤجر بذلك
فيكفيه ان يجور رأسا
برأسه لان في لفظة
لا بأس دليلا على ان
المستحب غيره وانما
كان كذلك لان لباس
الشدة اه قلت وفيه نفى
لقول من جعله قربة لما

عندهما وعند محمد لا يكون داخل في الصلاة فانهم قالوا الوضوء والدخول في الظهر والتطوع فانه يجوز
عن الفرض عند أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة وعند محمد لا يكون داخلًا وصرح في الظهيرية
بكرهاته الحديث أي كلام الناس في المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفي فتح القدير الكلام
المباح فيه مكروه يأكل المحسنات وينبغي تقيده بما في الظهيرية أما ان جلس للعبادة ثم بعدها
تكلم فلا وأما النوم في المسجد واختلف المشايخ فيه وفي التجنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه
يكروه لانه ما أعد لذلك وانما بني لأقامة الصلاة وأما الجلوس في المسجد للصلاة فمكروه لانه لم يبن له
وعن الفقيه أبي اللثاء لا بأس به لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة
حلس في المسجد والناس يأثوه ويعزونه والمفتي به انه لا يلزم غريمه في المسجد لان المسجد بني لذكر
الله تعالى ويجوز الجلوس في المسجد لغبر الصلاة ولا بأس به للقضاء كالتدريس والفتوى اه
وسأني ان شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد في الوقف والكرهية والجنائيات ومسئلة الذهاب الى
الاقدم أو الى مسجد حيه أو الى من كان امامه أصح مذكورة في الخلاصة وغيرها بتفاريحها (قوله
لا فوق بيت فيه مسجد) أي لا يكره ما ذكر في بيت فيه أو فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان في
البيت أعد للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا كان أو امرأة أن يتخذ في
داره مكانا خاليا للصلاة وبه أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه واختلفوا في مصلى الجنائز والعيد
فصح في الخيف في مصلى الجنائز انه ليس له حكم المسجد أصلا وصح في مصلى العيد كذلك الا في حق
جواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف وفي النهاية وغيرها واختار للفتوى في المسجد الذي اتخذ
لصلاة الجنائز والعيادة مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفعا بالناس وفيما عدا
ذلك ليس له حكم المسجد اه وظاهر ما في النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلى في مصلى الجنائز
والعيد ولا يخفى ما فيه فان الباقي لم يعد له ذلك فينبغي أن لا تجوز هذه الثلاثة وان حكمنا بكونه غير
مسجد وانما تظهر رائدته في بقية الاحكام التي ذكرناها ومن حل دخوله للجنب والمحائض (قوله ولا
نقشه بالجص وماء الذهب) أي ولا يكره نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ لا بأس
به وقيل يكره للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته وقدم مدح
الله وأعلمها بقوله انما يعمر مساجد الله وأصحابنا قالوا لنا محوا من غير كراهة ولا استحباب لان مسجد
رسول الله كان مسقما من جريد الخد وكان يكف اذا جاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه
عثمان وبناه وبسط فيه الحصى كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش الحراب أما نقشه فهو
مكروه لانه يلحق المصلى كما في فتح القدير وغيره قال المصنف في الكافي وهذا اذا فعل من مال نفسه
أما المتولى فانما يفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ ما فيه من
تضييع المال وان اجتمعت أموال المساجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها لا بأس به حينئذ اه
وصرح في الغاية ان جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب لضمان المتولى ولا يخفى ان محله ما اذا
لم يكن الواقف فعل مثل ذلك أما ان كان كذلك فله البياض لقولهم في عماره الوقف انه يعمر كما كان
وقد يكونه للنقاء اذ لو قصد به أحكام البناء فانه لا يضمن وقيدوا بالمسجد اذ نقش غيره موجب

فيه من تعظيم المسجد واجلال الدين وبه صرح الزيلعي ثم قال وعندنا لا بأس به ولا يستحب وصرفه الى المساكين أحب اه وافعل
التفضيل ليس على بابه لانه نفى استحباب صرفه بمائة -م كذا في الشرنبلالية (قوله لانه يلحق المصلى) قال في الشرنبلالية قلت
فعلى هذا لا يختص بالحراب بل في أي محل يكون أمام من يصلى بل أعم منه وبه صرح الكمال فقال بكرهاته التكلف بدقائق

للضمان الا اذا كان مكانا معد للاستهلال تزيد الاجرة فلا بأس به وأرادوا من المسجد اخذاه
 لقول صاحب النهاية ولان في تزيينه ترغيب الناس في الاعتكاف والجلوس في المسجد لا ينتظر
 الصلاة وذلك حسن اه فيفيدان تزيين خارجة مكروه وأما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز
 للمتولي فعله مطلقا لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا قصد به حرمان أرباب الوظائف كما شاهدناه في زماننا
 من دهنهم الحيطان الخارجية وسيأتي ان شاء الله تعالى بأنهم من هذا في كتاب الوقف وفي النهاية وليس
 بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لمساخات من سقوط الكتابة وان توطأ وفي جامع
 النسفي مصلى أو بساط فيه أسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله في شيء وكذا لو كان عليه الملك
 لا غير أو الالف واللام وحدها وكذا يكره ان حوجه عن ملكه اذ لم يأمن من استعمال الغير والواجب
 ان يوضع في أعلى موضع لا يوضع فوقه شيء وكذا يكره كتابة الرقاق والصاقي في الابواب لمساخه من
 الاهانة اه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب الوتر والنوافل

لا خفاء في حسن تأخيرهما عن الفرائض والوتر في اللغة خلاف الشفع وأوتر صلى الوتر كذا في
 المغرب وهو في الشرع صلاة مخصوصة وهي ثلاث ركعات بعد العشاء والنفل في اللغة الزيادة وفي
 الشريعة زيادة عمادة شرعت لنا لاعتنا وجوه اشتقاقه يدل على الزيادة وله هذا يسمى ولد الولد نافلة
 لانه زيادة على الولد الصلي وتسمى الغنمة نفلا لانها زيادة على أصل المال (تدونه الوتر واجب)
 وهذا آخر أقوال أبي حنيفة وهو الصحيح كذا في المحيط والاصح كما في الخاتمة وهو الظاهر من مذهبه
 كذا في المبسوط وروى عنه انه فرض وعنه انه سنة ووفق المشايخ بينهما بأنه فرض عملا واجب
 اعتقاد سنة ثبتا ودليلا وأما عندهما فسنة عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة مؤكدة آكد من سائر
 السنن المؤقتة كما في البدائع اعطوا أثر السنن فيه حيث لا يؤذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب
 فمقتضاه وأما استدلاله في الهداية لهما بأنه لا يكتفر بأحد لا يفيد اثبات اللازم لا يستلزم اثبات
 الملزوم المعين الا اساسا وهو ما أعم وان عدمه الا كنفار بأحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة
 والمدعى الوجوب لا الفرض وأما امام فقه عند دليل الوجوب وهو الحديث وأحسن ما يعين منه
 ما رواه أبو داود ومرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر
 فليس مني رواه الحاكم وصححه ومارواه مسلم مرفوعا ووتر واقبل أن تصبحوا والامر للوجوب وأما
 باقي الصحيحين من انه عليه السلام أوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان للعدو
 والاتفاق على ان الفرض يصلي على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه وأنه كان قبل وجوبه لان
 وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخر وقد روى انه عليه السلام كان ينزل للوتر وأما حديث
 الاسراني حين قال له هل على غيرها أي الصلوات الخمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الآن
 تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعمه النووي في شرح مسلم لانه كان في أول الاسلام ثم
 وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المالية فأخبره بالزكاة فقال هل على غيرها فقال لا كما
 ذكر في الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فها هو جوابهم عنها فهو وجوبها عنه ولا يلزم
 من القول بوجوبه الزيادة على الفرائض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وذكر في البدائع
 حكاية هي ان يوسف بن خالد السمي كان من أعيان فقهاء البصرة فقال أبا حنيفة عنه فقال انه واجب

النقوش ونحوها خصوصا
 في المحراب اه وبه يعلم
 ما في كلام المؤلف
 (باب الوتر والنوافل)

باب الوتر والنوافل
 الوتر واجب

(قوله فظهر بهذا الخ) قال الرمي أقول بخط شيخنا على المقدسي كيف يكون ذلك وقد صرحوا في المنون بالفرق وفرعوا على كل قول أحكاما لا يخرج كفساد الفجر بتذكرة وفساده بتذكرة فرض قبله أه قلت وهو عجيب ونقل العلامة الرمي إذا عجب وكان منتهأ الغفلة عن قول المؤلف إلا في فساد الصبح الخ (قوله إلا في فساد

فقال أه كبرت يا أبا حنيفة طنا منه أنه يقول أنه فريضة فقال أبو حنيفة أي رائي كفاك إياي وأنا أعرف الفرق بين الفرض والواجب كفرك بين السماء والأرض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر إليه وحلّس عنده للتعلم أه وفي المخطط لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على راحلته من غير عذر لأن عنده الوتر واجب وأداء الواجبات والفرائض على الراحلته من غير عذر لا يجوز وعندهما وإن كان سنة لكن صبح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يتنفل على راحلته من غير عذر في الليل وإذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الأرض أه وإذا أنه لا يجوز قاعدا أو راحلته من غير عذر باتفاق أبي حنيفة وصاحبيه وصرح في الهداية بأنه يجب قضاءه إذا فاتته بالاجماع وصححه في التجنيس وعلى أنه في المخطط بقوله أما عنده فلا نه واجب وأما عندهما فالتقوا عليه السلام من نام عن وتر أو نسيه فليصله إذا ذكره أه وصرح في الكافي بأن وجوب قضائه ظاهر في رواية عنهما وروى عنهما عدمه وسيأتي أنه لا يصلي خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا أنه لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قوله ما بسنة من جهة الأحكام وإن السنة المؤكدة بمنزلة الواجب إلا في فساد الصبح بتذكرة وفي قضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس قال في التجنيس عند أبي حنيفة بقضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلوات العصر لأن واجب عنده فيجوز فضاؤه فيه كذا ما سائر الفرائض وعندهما إلا لأنه سنة عندهما أه لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بأنه سنة عندهما في وجوب العشاء محل الرأع وقد علمت دفعه ما في المحيط وفي الطهريّة والولولية والتجنيس وغيرهم أهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر أدبهم الإمام وحديثهم وإن لم يمتنعوا وأما ملهم وإن امتنعوا عن أدائه السن في باب التمتع بخاري بأن الإمام يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك الفرائض لما روى عن عبد الله بن المبارك أنه قال لو أن أهل بلدة أسكروا سنة المسلمين لقاتلهم كما قاتل المرتدين أه وفي العمدة اجتمع قوم على ترك الأذان يؤدبهم الإمام وعلى ترك البنين قاتلهم راد في الخلاصة بأن هذا أثر كهان باطل لكن رأيا حقا وإن لم يرها حقا يكفر وذكرني التحقيق لصاحب الشنف أن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع تذكرة صحة الفجر كمن ذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتمعين الفاتحة حتى وجب سجود السهو وتركه ولو لم يكن لا تفسد الصلاة أه وفي البدائع أن وجوبه لا يتحقق ببعض دون البعض بل يعم الناس أجمع من الحر والعبد والدكر والأنثى أن كان أهلا لا وجوب لعدم الدلائل (قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمية) أي الوتر لما رواه الإمام أحمد وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوتر بثلاث إلا في آخرة من الليل الحسن أن ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر أفتقه منه وكان ينهض في الثمانيه بالكبير أه ونقله الطحاوي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما قواد صلى الله عليه وسلم لم صلاة الليل مثنى مثنى وإذا خشي الصبح صلى واحدة فأوترت له صلى فليس فيه دلالة على أن الوتر واحدة بتجريمه مستأنفة ليجتأج إلى الاشتغال بجوابه ادعى كلام من

والأ في عدم اعادته لو
ظهر فساد العشاء دونه
عنده لا عندهما قال
في المنظومه

والوتر فرض ويرى بتذكرة
* في فخره فساد فرض فخره
ولا يعاد الوتر اديعاد *
عشاؤه ان ظهر الفساد

وهو ثلاث ركعات
بتسليمية

أه وإلا في فساده بتذكرة
فرض قبله (قوله لكن
تعقب الخ) عبارة الفتح
وله ولهذا وجب القضاء
بلا جماع أي ثبتت ولا
فوجوب القضاء محل
التزاع أيضا والمعنى أنه
صلاة مقضية مؤقطة
فتجب كالمغرب أه
وكان الحامل له على
تأويل وجب ثبت أن
إيجاب القضاء بدون
إيجاب أدائه مما لم يعهد
كما قال في النهر مرتعبا
لما مر عن المحيط ولما أجاب
به بعضهم عن الهداية
أن المراد اجماع الأصحاب
على طاهر الرواية عنهم
ونقل جوابا آخر أن المراد

اجماع الأصحاب لقول الطحاوي أن وجوبه ثبت باجماعهم وإلى هذا يشير قول الفتح أن
وجب بمعنى ثبت وهذا الجواب احتاره كثير من الشارحين ولا يخفى أن فيه عدولا عن الظاهر أه وفي شرح الشيخ اسمعيل
والتحقيق ما في الفتح لما يلزم على ما ذكره في البحر من تفريق الأحكام ولهذا قال في المحيط وما ذكر في الجواب في ظاهر الرواية طاهر
على مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى

(قوله لان امامه لم يخرج بسلامه عنده) فيه أنه ان رجع الضمير في عنده الى المتقدم المحنفي فلا شك في ان هذا السلام عنده مخرج من الصلاة حتى جازله بسلامه الكلام ونحوه وكذا اذا رجع الى الامام لانه كذلك مخرج من الصلاة نعم عند المحنفي سلامه مبطل للصلاة وعند الشافعي مقيم ومخرج منها ولعل المراد بقوله لم يخرج بسلامه عنده أي عند امامه أي لم يبطل وتره لصحة فصله عنده ويكون هذا القول مبنيا على ان العبرة رأى الامام كما سيأتي بقله عن الهندواني وجساعة ويؤيده قوله كما لو اقتدى بامام قد رجع (قوله مفيد لصحة الخ) ٤٢ في هذه الافادة نظرا لان القول بانه يشترط لصحة الاقتداء بالشافعي عدم الفصل على

الصحيح مفيد للخلاف عند عدم الفصل لا للاتفاق ولعل قوله على الصحيح سبق قلم وعبرة الفتح هنا هكذا وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر بأجتماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمنقل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء بشافعي في الوتر ان لا يفصله فانه يقتضي صحة الاقتداء عند عدم فصله ولا غبار عليها (قوله فلذا قال بعده) أي قال الزيلعي بعد كلام الارشاد والاول أي اشتراط عدم القطع بالسلام أصح وفي ذلك إشارة الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل فقط ثم لينظر فيما عمل به من عدم وجوب اعتقاد الوجوب على المحنفي فان الظاهر ان من قلداها خفيفة رحمه الله القائل بوجوبه يجب عليه اعتقاد ذلك والامام واجب

ذلك ومن كونه اذا حشى الصحيح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرائح الواردة وقد روى الامام أبو حنيفة بسنده انه عليه السلام كان يقرأ في الاولى بسم الله ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد ووقع في السنن وغيرها من زيادة المعوذتين أنكرها الامام أحمد وابن معين ولم يخرها كثر أهل العلم كما ذكره الترمذي كذا في شرح منية المصلي وصحح الشارح الزيلعي انه لا يجوز اقتداء المحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي وبصلى معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو محتمد فيه كما لو اقتدى بامام قد رجع واشترط المشايخ لصحة اقتداء المحنفي في الوتر بالشافعي ان لا يفصله على الصحيح مفيد لصحة اذ لم يفصله اتفاقا ويخالفه ما ذكر في الارشاد من أنه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعي بأجتماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمنقل فانه يفيد عدم الصحة فصل أو وصل فلذا قال بعده والاول أصح مشيرا الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل لا مطلقا لانه ان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على المحنفي أه فراده من الاول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح ويشهد للشارح مافي المراج الوهاج أن الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعي وواجب عندنا وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء المحنفي في الوتر بمن يرى انه سنة كاليوسفي صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم يختلف بينهما فاهدر اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشككه في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان العرض لا يتأدى بنية النفل ويعور عكسه فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر المحنفي اقتداء بتر الشافعي بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنية اياه انما تنوي النفل الذي هو وتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل وحشد الاقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المتقدم نعم يمكن أن يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفة من السنة أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفي السابح فيجوز لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نغلية وفرضية بعد ان كان المتقرر في اعتقاده نغلية وهو غير بعيد للنأمل اه وحاصله ترجيح مافي الارشاد وتضعيف تصحيح الزيلعي وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لان مافي التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض قطعي انما هو واجب ظني ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وتر ابل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوي صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بأنه لا ينوي في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها ان سلم

والله

عليه الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على انه

قد مر عن المشايخ في الجمع بين الروايات انه واجب اعتقاد أي واجب اعتقاده لانه تميز بمحول عن الفاعل واما قول الاصوليين انه لازم عملا لا علما فلان نفي العلم القطعي ولذا قال المصنف في المنار وحكمه لازم عملا لا علما على اليقين ويمكن حمل كلام الزيلعي عليه بان يكون معنى قوله ليس بواجب عليه نفي الافتراض واليقين أي لا يترتب عليه اعتقاد الوجوب ليظهر الفرق بينه وبين الصلوات الخمس فانها واجبة عملا وعلى أي يلزمه فعلها واعتقادها (قوله فلا يلزمه اعتقاد وجوبه) فيه ما مر فتدبر

(قوله ولغظه اذا اقتدى الخ) هذا كما يدفع قول الفتح يقتضى الخ يدفع قوله أيضا لانه بنيت به اياه انما نوى النفل الخ لانه يقال عليه انه نوى صلاة مخصوصة عينها بالوترية وهذا كاف في صحة الاقتداء كما دللت عليه عبارة التجنيس هذه وقد دللت أيضا على ان قول التجنيس أولا ان الفرض لا يتأدى بنية النفل معناه اذا نوى صريح النفل كالسنة أو التطوع والنية بعنوان الوترية ليست بنية النافلة قال في النهر بعد تقريره لم يحصل ما قلنا واذا تحققت هذا ظهر لك ان قوله في البحر ما في التجنيس أولا في الفرض القطعي والوتر ليس كذلك غير صحيح اذ مفاده ان الوترية تأدى بنية النفل وهو خلاف الواقع فتدبره اه وهو ظاهر وان قال بعضهم انه ليس بصواب بل مفاده جواز بعنوان الوترية فتدبر (قوله والذي ينبغي الخ) أقول هذا خلاف الظاهر المنبأ من كلامهم بل المفهوم منه ان يقتصر على نية الوتر من غير تعيين وجوب وعبارة المحيط والبدائع صريحة في ذلك ٤٣ وانما قالوا كذلك للاختلاف

في وجوبه وسنيته فليس
بواجب قطعاً ولا بسنة قطعاً
واذا أطلقه عن الوجوب
يكون موافقاً لكل من
التولين ولا يخفى في ان ما
كان سنة وان كان لا تضره
نية الوجوب لكنه خلاف
الاولى فكان الاولى عدم
وقفت في ثالثه قبل
الركوع ابداً

تعيين الوجوب سيما
وقد قيل انه فرض كما هو
رواية عن الامام كما مر فال
في شرح المنية قال أبو بكر
ابن العربي في المعارضة
مال سمعون واصبغ من
الماء الكسرة الى وجوبه
يريد به الفرض وحكي عن
أبي بكر انه واجب أي
فرض وحكي ابن بطلال
في شرح البخاري عن
ابن مسعود وحذيفة انه

الله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضى الى آخره
غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولغظه اذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو براه
واجباً ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة أو تطوعاً جازاً لا يقتداه بمنزلة من صلى الظهر خلف آخر
وهو يرى ان الركوع سنة أو تطوع وان كان افتتح الوتر بنية التطوع أو بنية السنة لا يصح
الاقتداء لانه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل كذا ذكره الامام المستغنى هذا والذي ينبغي ان يفهم
من قولهم انه لا ينوى انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لا ان المراد منه من ان ينوى وجوبه
لانه لا يخفى لو امكن ان يكون حنفياً أو غيره فان كان حنفياً فينبغي أن ينويه ليطابق اعتقاده وان كان
غيره فلا تضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الاصل فيبقى الاصل وهو
صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة (قوله وقفت في ثالثه قبل الركوع ابداً) لما أخرجه
النسائي عن أبي بن كعب انه عليه الصلاة والسلام كان يقنت قبل الركوع وما في حديث أنس من
انه عليه السلام قنت بعد الركوع والمراد منه ان ذلك كان شهراً منه فقط يدل على ما في الصحيح عن
عاصم الاحول سألت أساعن القنوت في الصلاة قال نعم قلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله
قلت فان فلانا أخبرني عنك انك قلت بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد
الركوع شهراً ونهاهرا لا حديث يدل على القنوت في جميع السنة وأما ما رواه أبو داود ان عمر رضي
الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا
يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاوخر تخفف فصل في يده فلا يدل على تخصيصه
بالنصف الثاني من رمضان لان القنوت في يده يخفى ان يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على
الدعاء وترجع الاول لتخصيص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المنازع فيه والكلام في
القنوت في خمسة مواضع في سنته ومحل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات أما الاول فمما ذكره
المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو مذهب أبي حنيفة وعندهما سند كالوتر ويشهد
للو وجوب قواه صلى الله عليه وسلم الحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكنه
تعقبه في فتح القدير بأنه لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو

واجب على أهل القرآن دون غيرهم والمراد بالوجوب المرض واختار الشيخ علم الدين السخاوي المقرئ انه فرض وعمل فيه جزأ
وساق الاحاديث الدالة على فرضيته ثم قال فلا يرتاب ذو فمهم بعدهم هذا انها التحقت بالصلوات الخمس في المحافظة على ما هو في المعنى عن
الامام أحمد من ترك الوتر عمداً فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل شهادته اه ما في شرح المنية فلا جرم قال المشايخ بنية الوتر فقط
ليخرج عن العهدة بيقين فتأمل منصفاً (قوله لكن تعقبه الخ) حيث قال وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجه في السنن
الاربعة عن يزيد بن أبي مريم عن أبي الجوزاء عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلمات
أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت الخ ثم قال في الفتح وهو أي اثبات الوجوب متوقف على ثبوت
صيغة الامر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله تعالى أعلم به فلم يثبت لي اه

قوله والالوجبت هذه الكلمات) أي قوله اللهم اهديني فيمن هديت الخ أو كانت أولى من غيرها مع ان المتقرر عند من استدله من الحنفية اللهم اناسه تعينك الخ وفي كلام المؤلف اجفاف لان المشار اليه غير مذكور في كلامه بل ظاهره ان المراد بالكلمات اللهم اناسه تعينك وليس كذلك لما علمته من القواعد السابقة ولحصول المناقضة في قوله لكن المتقرر عندهم لو حمل على ظاهره (قوله فان صح النقل فنقول الخ) فيه نظر لانه يقتضي انه لو صلاها اربع ركعات يكون مستحيبا مع انه قيد الاستحياب بما اذا كان غالب ظنه فسادا ماصلى على ان فيه زيادة القعدة في الثالثة وهي مكرهة سيما مع ورود النهي تأمل (قوله فلو اتى بالثاني الخ) أقول قد قدمنا في باب الحديث في الصلاة ٤٤ الخلاف فيما يقضيه المسبوق هل هو أول الصلاة أو آخرها وانه لا يظهر الخلاف

متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة أعم من المقرونة به أحيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والالوجبت بهذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم الدعاء المعروف اللهم اناسه تعينك كما سيأتى اه وأطلقه فشمع الاداء والقضاء فلذا قالوا ومن يقضى الصلوات والواتار يقنت في الوتر احتياطاً وعمله الوتر الحى في فتاواه بانه ان كان عليه الوتر كان عليه القنوت وان لم يكن عليه الوتر القنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضرب اه وهو يقتضى ان قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطاً وليس هو بمستحب قال في مال الفتاوى ولو لم يفته شئ من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها، تداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فسادا ماصلى ورد النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكي عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره وان صح النقل فنقول كان صلى المغرب والوتر اربع ركعات ثلاث قعدات اه وفي التجنيس شك في الوتر وهو في حالة القيام انه في الثانية أم في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجوار انها الثالثة ثم يقعد فيقوم فيصلي ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا وهو المختار فرق بين هذا وبين المسبوق بركعتين في الوتر في شهر رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلاة الامام حيث لا يقنت في الركعة الاخيرة اذا قام الى القضاء في قولهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت في موضع ليس بمشروع وههنا أحدهما في موضعه والاخر ليس في موضعه بخاز والما المسبوق فهو مأثور بأن يقنت مع الامام فصار ذلك موضعا له فلو اتى بالثاني كان ذلك تكرارا للقنوت في موضعه اه وفي المحيط معريالى الاجناس لو شك انه في الاولى أو في الثانية أو في الثالثة فانه يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعتين يقعدتس ويقنت فهما احتياطاً وفي قول آخر لا يقنت في الكل أصلاً لان القنوت في الركعة الثانية والاولى بدعة وترك السنة أسهل من الايمان بالبدعة والاول أصح لان القنوت واجب وما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطاً اه وفي الذخيرة ان قنت في الاولى أو في الثانية ساهيا لم يقنت في الثالثة لانه لا يتكرر في الصلاة الواحدة اه وفيه نظر لانه اذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليتقن في محله كما قدمناه في اليقين بكونه في غير محله أولى أن يعيده كالوقوع بعد الاول ساهيا لا يمنع أن يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة مبنى على القول الضعيف القائل بأنه لا يقنت في الكل أصلاً كما لا يخفى وأما الثاني فقد ذكرناه وأما مقداره فقد ذكر الكرخي ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السماء انشقت وكذا ذكر في

في القراءة والقنوت لان من قال يقضى آخر الصلاة يقول الا في حق القراءة والقنوت وعلى هذا فقنوته مع الامام يكون في موضعه على كل من القولين ولو قنت فيما يقضى لا يكون تكرارا له في موضعه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فكذلك لما علمت من انه جعل ما يقضيه آخر صلته الا في القراءة والقنوت وقد حجاب بان شرعية القنوت انها هي في آخر الصلاة حقيقة وحكما كما في غير المسبوق أو حكما فقط كما في المسبوق وان ما يقضيه المسبوق بالنظر الى ما أدركه مع الاسام آخر صلته وما أدركه أولها حقيقة لان الارن اسم لفرد سابق وبالنظر الى صلاة الامام يكون أول صلته لان ما أدركه مع الامام

آخر صلاة الامام فيكون ما يقضيه أول صلته تحقيقا للتبعية وتحججا للاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون ما أداه الاصل مع الامام أول صلته حقيقة على النظر الاول وآخرها حكما على النظر الثاني وقد اعتبروا الحكم في حق القنوت كما لا يؤدي الى تكراره الذي هو غير مشروع وحينئذ وادقنت مع الامام يكون قنوته في آخر الصلاة حكما وادقنت فيما يقضى أيضا يكون في آخرها حقيقة فلم يترك تكراره في موضعه الذي هو آخر الصلاة وأما مسألة الشاك فلم يلزم ذلك فيها لان أحدا لقنوتين ليس في آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعية تكرار المنع ولكنه أمر به لماسيذ كره المؤلف عن المحيط هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فقد ذكر الكرخي الخ) هذا مبنى على ما سيأتى ان القنوت الواجب هو طول القيام دون السجدة فاذا كرر بيان لمقدار ذلك الطول

الاصل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في القنوت اللهم اننا نستعينك اللهم اهدنا
 وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى انه علمه السلام كان لا يطول في دعاء القنوت كذا في البدائع
 واما دعاؤه فليس فيه دعاء مؤثرت كذا ذكرنا في كتاب الصلاة لانه روى عن الصحابة اذ عي
 مختلفة في حال القنوت ولان المؤقت من الدعاء يذهب بالثقة كما روى عن محمد بن محمد فيبعد عن الاجابة
 ولانه لا يؤقت في القراءة لشيء من الصلوات في دعاء القنوت أولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله
 ليس فيه دعاء مؤثرت ما روى اللهم اننا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه فإروى يقرأه ولو قرأ غير
 جاز ولو قرأ مع غيره كان حسنا والاولى أن يقرأ بعد ما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن
 علي في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الى آخره وقال بعضهم الا فصل في الوتر ان يكون فيه دعاء
 مؤثرت لان الامام ربما يكون جاهلا فيأتي بدعاء يشبه كلام الناس فتسد صلواته وما روى عن محمد
 من ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة الذات محمول على أدعية الناس كدوس الصلاة كذا في
 البدائع ورجح في شرح منية المصلي قول الطائفة الثانية لما ذكرنا وتبركا بالماثور الوارد به اخبار
 وتوارثه الخلف عن السلف في سائر الانصار اهـ لكن ذكرنا لا سيما في ان ظاهر الرواية عدم توقيته
 ان الدعاء المشهور عند أي حنفية اللهم اننا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك
 الخير كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع وترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك
 نسعى ونفلح فدرجوا رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزواني ان
 عذابك الحمد ولم يذكر في الحاشي القسسي الا انه اسقط الواو من نخلع والامر بثبوتها اما اثبات
 الحمد ففي مراسيل أبي اود وأما اثبات الواو في نخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي وبه اندفع
 ما ذكره الشافعي في شرح النقاية انه لا يقول الحمدوا فقلوا على انه ليس بالحميم بمعنى الحق واحلفوا في
 ملحق وصحح الاسميحي كسر الحاء بمعنى لاحق بهم وتقبل بفحوا ونس الجوهري على انه صواب
 واما الحذف فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالذال المهملة من الحذف بمعنى السرعة وبوزن النون
 يقال حفد بمعنى اسرع واحذف لغة فيه حكاه ابن مالك في فعل وافعل وصرح قاضيان في فناء
 بانه لو قرأها بابدال المهملة بوزن صلواته ولعله لانها بكلمة مهمة لا معنى لها انهم اعلم ان المشايخ اختلفوا
 في حققة القنوت الذي هو واجب عنده فقل في الجنب عن شرح المؤذن القنوت طوي القيام
 دون الدعاء وعن أبي عمرو ولا عرفت من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى امن هو فانت
 آباء الامم وعن الفناوي الصغرى القنوت في الوتر والدعاء دون القيام اهـ وينبغي تحججه ومن
 لا يحسن القنوت بالعربية لا يحفظه ففيه ثلاثة أقوال مختارة قيل يقول يا رب ثلاث مرات ثم يركع
 وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتني في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقسا
 عذاب النار والظاهر ان الاختلاف في الافصالية لا في الجوار وان اذ خير افضل لشمله وان التقييد
 بمن لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعاء المعروف ان يقتصر على واحد مما
 ذكرنا علمت ان ظاهر الرواية عدم توقيتها وأما حكمها اداوات محله فمقول اذا نسي القنوت حتى ركع
 ثم تذكر وان كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود وسقط عند القنوت وان تذكر في الركوع
 فكذلك في ظاهر الرواية كما في البدائع وصححه في الحاشية وعن أبي يوسف انه يعود الى القنوت
 لشبهه بالقرآن كما لو ترك الفاتحة أو السورة ثم ذكرها في الركوع أو بعد رفع الرأس منه فانه يعود
 وينتقض ركوعه والفرق على ظاهر الرواية أن نقض الركوع في المقدس عليه لا كما له لانه

يقول وقال بعض مشايخنا
 (اخ) صححه الشيخ ابراهيم
 في شرح منية المصلي
 (قوله اللهم اننا نستعينك)
 زاد بعده في الدرر
 ونسندك قال الشيخ
 اسمعيل كذا في المنبع
 وليس في المغرب وفيما
 أخرجه أبو داود في مراسيله
 ذكره في جامع الفتاوى
 والجوهريه وافتتاح بعد
 قوله ونستغفرك اهـ ثم
 قال في آخر الدعاء وفي
 البرجندى المشهور عند
 الحنفية الختم عند قوله
 ملحق وليس في المشهور
 نسندك ولا كلمة كاه اهـ
 زاد في الدرر أيضا بعد
 ونستغفرك وتوب اليك
 قال الشيخ اسمعيل كذا
 في المنبع والتاجية
 وليس في الكتب
 المذكورة اهـ وزاد في
 الدرر أيضا ونخضع لك
 بعد قوله ولا نكفرك قال
 الشيخ اسمعيل كذا في
 مراسيل أبي داود وليس في
 المنبع وغيره مما ذكرتم
 ذكر ان في بعض النسخ
 ونخضع ونسبها أيضا الى
 الواحدة ثم قال ولعله
 نخضع بالنون أي نخضع

(قوله أصلاً) قد لقوله بدون القراءة لا لقوله لا يعتبر أي أنه إذا فدت القراءة أصلاً لا يعتبر وقيد به لأنه لو وجد من القراءة آية واحدة يكون الركوع بعدهما معتبراً (قوله لكان نقض الفرض للواجب) قد يقال هو كذلك فيما لو عاد لقراءة السورة فإن أوجب بما يذكره المؤلف من أنه بعوده صارت قراءة السكل فرضاً يقال عليه أنه لا يصير فرضاً إلا بعد القراءة وأما قبلها فهو واجب فإذا رخص الركوع يكون رفض الفرض للواجب فيكون كرفضه للقنوت إلا أن يقال فرق بين ما هو واجب حالاً وما لا وما هو واجب حالاً فرضاً ما لا يفرض ٤٦ الركوع لما يكون فرضاً وإن كان قبل الشروع فيه واجبا ليس كرفضه إلى ما هو

واجب على كل حال (قوله) يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة أصلاً وفي المقدس ليس بنقضه لا كماله لأنه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدائع وإن عاد إلى القيام وقت لم يعد الركوع لم تنفسد صلاته لأن ركوعه قائم لم يرتفع بخلاف المقدس عليه لأن بعوده صارت قراءة السكل فرضاً والترتيب بين القراءة والركوع فرض وإن ارتفع ركوعه فلو لم يركع بطلت فلو ركب وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدر كالتلك الركعة وإنما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العبد إذا أتى كرهاً في حال الركوع حيث يكبر فيه لأنه لم يشرع إلا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى إلى ما هو قيام من وجهه دون وجهه وهو الركوع وأما تكبيرات العبد فلم تختص بمحض القيام لأن تكبيرة الركوع وثقي بهافي حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العبد بإجماع الصحابة وأجاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جازاً أداء الباقي مع قيام العذر بالاولى ولم يتعد المصنف القنوت بالخفاقة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد الجهم للإمام أئمتهموا كما جهر عمر رضي الله عنه بالشاء حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على أن المختار للخفاقة وفي المحيط على أنه الأصح وفي البدائع واختار مشايخنا بما وراء النهر الإحفاء في دعاء القنوت في حق الإمام والقوم جميعاً لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروي في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين أن يكون القنوت لا يعلمونه ولا يفضل للإمام الجهر لئمتهموا ولا الإحفاء أفضل كافي الذخيرة ومن اختار الجهر به احتار أن يكون دون جهر القراءة كافي منية المصلي (قوله وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة) بيان لمخالفته للفرائض فيقرأ في كل ركعة منه حتماً ونقل في الهداية أنه بالإجماع وفي التمهيد لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز في قوله هم جميعاً أه أماعندهما فإنه نقل وفي النقل يجب القراءة في السكل وكذا على قول أبي حنيفة لأن الوتر عنده واجب يحتمل أنه نقل ولكن يترجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في السكل وقد قدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في الركعة الأولى سبعاً ثم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد والمحصل أن قراءة آية في كل ركعة منه فرض وتعين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية أنه لا ينبغي أن يقرأ سورة متعمدة على الدوام لأن الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى وقرأوا ما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام ينضى إلى أن يعتقد

واجب على كل حال (قوله) حيث يكبر فيه) كذا في شرح المنية لابن أمير حاج المحلي ومشي عليه في متن التنوير من باب العبد والذي في شرح المنية للشيخ إبراهيم المحلي أنه يعود إلى القيام فيكبر فيه

وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة

فانه قال لكن الفرق بين القنوت وبين تكبيرات العبد مشكل حيث ذكر وأنه لو تذكره تركها وهو في الركوع يعود إلى القيام على ما أشار إليه في السكافي وكذا في تلخيص الجامع الكبير وصرح به في شرحه والذي ذكره في التلخيص أنه يجوز رفض ركن لم يتم لأجل واجب لم يفت محله فعلى هذا جاز رفض الركوع لأنه لم يتم لأن تمامه بالرفع لأجل تكبير العبد لأنه

واجب لم يفت محله من كل وجه لأن الركوع قائم حكماً فيقال القنوت أيضاً كذلك ولم أر من تعرض للفرق والذي يظهر أنه كون تكبير العبد مجمعا عليه دون القنوت والله أعلم انتهى ويخالف هذا كله ما سنده المؤلف في باب صلاة العبد من حيث قال ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الإمام قبل أن يكبر فإن الإمام لا يكبر في الركوع ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية أه ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج في باب العبد حيث قال وإن تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويغضى على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية المذاهب يعود إلى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في النصاب لقراءة أه وعلى هذا الذي هو ظاهر الرواية لا حاجة إلى

ابدا الفرق بينه وبين القنوت لاتحادهما في الحكم والله أعلم (قوله وفيه) أي في التجنيس (قوله ولا يخفى ما فيه) أي ما في كلام المجتبي ويمكن أن يقال المراد في الفرضية (قوله وهو الاولي) لعل وجهه كونه موافقا لقوله عليه الصلاة والسلام قولوا اللهم صل على محمد الخ لما قيل له كيف صلى عليك ولهذا قال بعضهم انها افضل الصيغ وبها يخرج عن العهدة بيقين بخلاف غيرها (قوله وقد اطال المحقق الخ) أقول ذكر الشيخ ابراهيم الحلبي جملة مما في الفتح الى ان قال ان جميع ما ورد من قوته صلى الله تعالى عليه وسلم وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه انما هو قنوت النوازل فانه محل الاجتهاد لان حديث أنس أنه عليه السلام لم يزل يقنت حتى فارق الدنيا ونحوه مما عن الصحابة يشبهه وانه روى عن أبي بكر انه قنت عند محاربة مسيلة وكذلك قنت عمر وكذا علي ومعاوية عند محاربتهمما وحديث أبي حنيفة ونحوه انه عليه السلام قنت شهرا ٤٧ ثم لم يقنت قبله ولا بعده ينبغي

فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمرا مجتهدا فيه وذلك انه لم يؤثر عنه عليه السلام انه قال لا قنوت في نازلة بعده هذه بل مجرد العدم بعدها فيتمتع الاجتهاد بان يظن ان ذلك انما هو لرفع ولا يقنت في غيره

شرعيته ونسخه نظر الى سبب تركه عليه السلام وهو انه لما أنزل ليس لك من الامر شيء وانه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فكون شرعيته مستمرة وهو محل قنوت من قنت من العناية بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وهو مذهبنا وعليه الجمهور قال المحافظ أبو جعفر الطحاوي انما لا يقنت عندنا في صلاة العجم من غير بليسة فاذا وقعت فتنة أو بليسة فلا بأس به فعلم رسول الله

بعض الناس انه واجب وانه لا يجوز زييره لكن لو قرأ بما ورد به الا نارا حيا ما يكون حسنا ولكن لا يواطىء لمسا ذكرنا اه وقد يقال انهم رجحوا جهة النفلية فيه احتياطيا في القراءة فينبغي ان لا يقضى في الوقت المذكور كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطيا بالجهة النفلية لان النقل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النقل في حق القراءة لانه يشبهه المغرب من حيث انه لو استتم قائما في الثالثة قبل التعود ثم تذكرا ليعود لانها صلاة واحدة وفي النقل يعود لان كل شفع صلاة على حدة اه وفي المجتبي ولا تجب القعدة الاولى في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تذكر في الركوع لا يعود وان عاد لا ينقض ركوعه اه ولا يخفى ما فيه لان القعدة الاولى واجبة في الفرض والنفل والوتر وشبه لهما فوجبت القعدة الاولى فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معزيا الى محمد بن الحنفية قال الدعاء أربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالمنع من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه أبو الميثاق ان الاولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لان القنوت دعاء والاولى في الدعاء ان يكون مشتتلا عليها وذهب أبو القاسم الصفار الى انه لا يصلي فيه لانه ليس موضعها ومشى عليه في الخلاصة والمحقق هو الاول لما رواه النسائي باسناد حسن ان في حديث القنوت وصلى الله على محمد ولما رواه الطبراني عن علي كل دعاء محبوب حتى يصلي على محمد وفي لواقعات ويستحب في كل دعاء ان تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه وهو يقضى انه يصلي عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الاولي ومن الغريب ما في المجتبي لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلي في القعدة الاخيرة وكذلك صلى عليه في القعدة الاولى سهوا لا يصلي عليه في القعدة الاخيرة ولا يصلي في القنوت اه (قوله ولا يقنت في غيره) أي في غير الوتر لما رواه الامام أبو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم يرقبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعوه على أناس من المشركين وكذا في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام قنت شهرا يدعوه على قوم من العرب ثم تركه وقد اطال المحقق

صلى الله تعالى عليه وسلم وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به الا الشافعي وكانهم حملوا روى عنه عليه السلام انه قنت في الظهر والعشاء على ما في مسلم وانه قنت في المغرب أيضا على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواطبة والتكرار الواردين جبال فخرج عنه عليه الصلاة والسلام اه ومقتضى هذا ان القنوت لنازلة خاص بالفجر ويخالفه ما ذكره المؤلف معزيا الى الغاية من في صلاة التجر ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي مسكين وكذا في الاشباه وكذا في شرح الشيخ اسمعيل عزاه الى غاية الممان ولم اجد المسألة في غيرها فلعله اشتبهه عليه غايته الممان وحى بغاية الممان لكن نقل عن المنايا ما نصه

(قوله وهو) تفسير للشرط (قوله الاول ان يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي) انظر هل المراد بالاحتياط الاتيان بالشروط والاركان أو ما يشمل ترك المكروه عندنا كترك رفع اليدين عند الانتقالات وتأخير القيام عن محله في القعود الاول بسبب الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وظاهر كلام الشيخ ابراهيم في شرح المنية الاول فانه قال وأما الاقتداء بالخالف في الفروع كالشافعي فيجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المعتدي عليه الاجماع انما اختلف في الكراهة اه اذ مفهومه ان الاختلاف في الكراهة عند عدم العلم بافسد والمفسد انما هو ترك شرط أو ركن فقط ثم رأيت التصريح بذلك في رسالة في الاقتداء لمن لا على القاري وأنه فيما عدا المبطل يتبع مذهبه وان الاحتياط في المبطل فاذا فعل فهو حائز بدون كراهة وهذا هو المتبادر من سياق كلام المؤلف وعلى عدم الكراهة فهل الاقتداء به أفضل أم الانفراد قال الرملي لم أره وظاهر كلامهم الثاني والذي يحسن عندي الاول وربما أشعر كلامهم به وقد كتبت على شرح زاد الفقير للغزالي كتابه حسنة في هذه المسئلة فراجعها ان شئت وصورة ما كتبه عليه قوله جاز الاقتداء به بلا كراهة بقي الكلام في الافضل ما هو الاقتداء به أو الانفراد لم أر من صرح به من علمائنا وظاهر . . . كلامهم الثاني والذي يظهر ويحسن عندي الاول لان في الثاني ترك الجماعة حيث لا تحصل

واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجري الى وجوده آخر الحياة لا اعتياد خصوصاً والشيطان منقطع مجرد نفسه لسبيل لا شغل له سواك فيجب ترك المؤدى الى هذه المفسدة اه فالحاصل انه لا فائدة في هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاك في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه وأما التكفير بمناق الاستثناء فتد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع منا كتحتم وليس هو الا محض تعصب نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا خصوصاً قد نقل الامام السبكي في رسالة الفها في هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء في الايمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري اه والقول بتكفير هؤلاء من أقبح الاشياء ثم أعلم أنه قد صرح في النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعي اذ لم يعلم حاله حتى صرح في النهاية بانه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الجماعة ثم غاب عنه ثم رآه يصلي والصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة فصار الحاصل ان الاقتداء بالشافعي على ثلاثة أقسام الاول أن يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي فلا كراهة في الاقتداء به الثاني ان يعلم منه عدمه فلا حجة لكن اختلفوا هل يشترط أن يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدي به أو في الجملة صحح في النهاية الاول وغيره اختار الثاني وفي فتاوى الزاهدي اذا رآه احتجج ثم غاب فلا يصح انه يصح الاقتداء به لا ينجوز أن يتوضأ احتياطاً وحسن الظن به أولى الثالث أن لا يعلم شيئاً من كراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى حنفي خلف مخالف لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لا اعتقاد المعتدي ولا اعتبار لا اعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفي امامه الشافعي مس امرأة

الابه ولو لم يكن بان كان هناك حنفي يقتدي به الافضل الاقتداء به وكيف يكون الافضل ان يصلي منفرداً مع وجود شافعي صالح عالم تقي نقي يراعي الخلاف به تحصل فضيلة الجماعة ما أظن فقيهه نفس يقول به وربما أشعر كلامهم بما جئحت اليه والله تعالى الموفق اه قلت ويدل عليه ما في السراج حيث قال فان قلت فما الافضل ان يصلي خلف هؤلاء أو الانفراد قيل أما في حق الفاسق والصلاة خلفه

أولى فانه ذكر في الفتاوى ان الرجل اذا صلى خلفه يحرز ثواب الجماعة لكن لا ينال ثواب من يصلي خلف تقي وأما الآخرون يعني العبد والاعرابي والفاسق وولد الزنا فيمكن أن يكون الانفراد أولى لجهلهم بشرط الصلاة . ويمكن أن يكونوا على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلي خلف غيرهم لان الناس تكره امامتهم اه وقد ذكر المؤلف في باب الامامة ان هذه الكراهة تنزيهية وانه ينبغي أن يقيد بما اذا وجد غيرهم ووجه الدلالة في ذكرنا انه اذا كان شافعي تقي محتاط لم توجد فيه علة الكراهة المذكورة هنا واذا كانت أفضل خلف فاسق مع انه غير مأمور على الدين فما بالك بشافعي تقي والحاصل ان الظاهر ما قاله الرملي ويدل عليه أيضاً في المؤلف الكراهة والظاهر ان المراد بها التنزيهية الثابتة في غيره (قوله الثاني أن يعلم) تقدم عن المجتبى أنه ان كان مراعي للشرائط والاركان عندنا فلا اقتداء به صحيح على الاصح ويكرهه والا فلا يصح أصلاً (قوله في خصوص ما يقتدي به) أي بان رآه احتجج وصلى من غير غيبة ولا إعادة وضوء فلا يصح الاقتداء به في هذه الصلاة لانه علم منه عدم المراعاة في خصوص ما يقتدي به وقوله أو في الجملة أي بان رآه صلى بلا إعادة الوضوء ثم رآه بعد ذلك يصلي فهذه الصلاة الثانية لم يعلم منه عدم المراعاة فيها لانه قد علم منه في صلاة غير ما فقد علم منه عدم الاحتياط

الجملة والقول بفساد الاقتداء في هذه الصورة أضيق من القول الاول (قوله وقال الهندواني وجاعة لا يجوز) أي بناء على ان
متر عندهم هو رأي الامام قال في النهر على هذا فيصح الاقتداء وان لم يحتط اه وظاهره الجواز وان ترك بعض الاركان
لشرائط عندنا لكن ذكر العلامة نوح افندي في حواشي الدرر ان من قال ان المعتبر في جواز الاقتداء بالخالف رأي الامام عند
ساعة منهم الهندواني أراد به رأي الامام والمأموم مع الاربعة فقط كما فهمه بعض الناس فان الاختلاف في اعتبار رأي
امام لا في اعتبار رأي المأموم فان اعتبار رأي الجواز وعدمه منقضي عليه ثم قال والحنفي المقتدى اذا رأى في ثوب الشافعي الامام
بالايجوز له الاقتداء به اتفاقا لان المني نجس على رأي الحنفي واذا رأى في ثوبه نجاسة ٥١ قليلة يجوز له الاقتداء عند

الجمهور ولا يجوز عند
البعض لان النجاسة
القليلة مانعة على رأي
الامام والمعتبر رأيهما اه
ولكن ليتأمل هذا مع
ما مر من تجويز الرازي
اقتداء الحنفي بمن يسلم
من الركعتين في الوتر بناء
على انه لم يخرج له هذا

والسنة قبل الفجر وبعد
الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر
والجمعة وبعدها أربع

السلام في اعتقاده مع انه
في رأي المؤتم قد خرج
فلم يحرر (قوله لا يجوز)
قال الرمي أي لا يصح كما
بدل عليه قوله أولا وقد
ذكر وما يدل على وجوبها
وقد فهم بعض ان معناه
لا يحل وهو غير سديد اه
قلت قد مر عدم جواز
صلاة الوتر قاعدا عند

لم يتوضأ ثم اقتدى به فان أكثر ما يخافوا لا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال
لهندواني وجاعة لا يجوز وجه في النهاية بأنه أقيد لما أن زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة
كان الاقتداء حينئذ بناء الموجود على المعدوم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء اه ورد
ن المقتدى يرى جوازها والمعتبر في حقها رأي نفسه لا غيره وأيضا ينبغي جل حال الامام على التقليد
في حنيفة جلال الحال المسلم على الصلاح ما أمكن فيتحد اعتبارهما والا لزم منه تعمد الدخول في
لصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا أن تفرض المسئلة ان المأموم علم به والامام لم يعلم بذلك
كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول (قوله والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء
ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع) شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب فذكر انها
يان سنة ومندوب والاول في كل يوم ماعدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة أربع عشرة ركعة
الاصل فيه ما رواه الترمذي وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
سلم من نابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب وروى مسلم
ه عليه الصلاة والسلام كان يصليها وبدأ المصنف بسنة الفجر لانها أقوى السنن باتفاق الروايات
سافي العجيجين عن عائشة رضي الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل
سد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ لمسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي أوسط الطبراني
نها أيضا لم أره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم وقد ذكر وما يدل
لي وجوبها قال في الخلاصة اجعوا ان ركعتي الفجر قاعدان غير عذر لا يجوز كذا روى الحسن
ن أي حنيفة اه وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الغناوى يجوز له ترك سائر السنن
باحة الناس الى فقهاء السنة الفجر اه وفي المضمرات معزى الى العتاني من أنكر سنة الفجر
نشى عليه الكفر وفي الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الا سنة الفجر ومما يدل على
جوبها ما في سنن أبي داود عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر
لو طردتكم الحيل فقد وجدت المواظبة عليها بما قدمناه والنهي عن تركها لكن المنقول في أكثر
كتب انها سنة مؤكدة وان قلنا انها بمعنى الواجب هنا لم يصح لانها تأدى بمطلق النية قال في
مجنيس رجل صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يجزئه عن ركعتي

بما من أيضا مع انها قائلان بسنيته تأمل (قوله يخشى عليه الكفر) وقع في عبارة مسكين حتى يكفر جاحدا واستشكله
من الفضلاء بما صرحوا به من عدم تكفير جاحدا لو تراجا عا وغاية ركعتي الفجر ان تكون كالوتر فكيف يكفر جاحدا وأجاب
المراد من الجحد في جانب الوتر جود وجوبه لا أصله بخلافه في جانب ركعتي الفجر فان المراد به جود أصل السنة فلا تنافي حتى لو
كرر الوتر نفسه يكفر وأيده بعضهم بما نقله عن الشيخ قاسم في الالفاظ المكفرة من قوله ومن أنكر أصل الوتر وأصل الاضحية
اه لكن ينافيه ظاهر قول الزيلعي وانما لا يدفع جاحدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يعرفون شبهة اه وقد يقال المراد
جوب لا أصل المشروع لا تعقاد الاجماع عليها تأمل (قوله وان قلنا انها بمعنى الواجب) لا يخفى ان السنة المؤكدة هي
بمعنى الواجب من جهة الاثم كما مروى بأن قريبا فكان حق التعبير ان يقول وان قلنا انها واجبة

(قوله وهو يدل على الوجوب) فإنه نظر لاحتمال أن يكون مبنياً على القول بأن الرتبة لا تتأدى إلا بالنعيين وهو الذي صححه قاضخان وان كان الجمهور على أنه كما مر في شروط الصلاة ويدل على ما قلنا في الذخيرة من الفصل الحادي عشر قال شمس الأئمة وهذه الرواية تشهدان السنة ٥٢ تحتاج إلى النية اهـ والاشارة إلى الرواية التي صححها صاحب الخلاصة (قوله ورده في

التجنيس الخ) قال في النهر وترجيح التجنيس في المثلين أوجه أي في هذه المسئلة والتي قبلها (قوله فجاء رجل يصلي الفجر) أي ركعتي الفجر الابه وموضحه في عبارة هناك حنف (قوله والسنة الافضل الخ) قال في كيف يكون مبنياً على ان مسائل ابلاؤهما يرض وتقبل تقديمهما أول الوقت وجرم في الخلاصة به وعليه فينبغي كون السنة أولاهما اهـ خاتمة* في الموطأ أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن عبد الله ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انه رأى رجلاً ركع ركعتي الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر رضي الله عنه ما شأنه فقال نافع قلت يفصل بين صلاته قال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وأي فصل أفضل من السلام قال محمد بن قول ابن عمر ناخداً وهو قول أبي حنيفة اهـ كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله وفي القنينة واختلف في

الفجر هو الصحيح لان السنة تطوع فتتأدى بنية التطوع اهـ لكن في الخلاصة الاصح انها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها أبيضان منفردات شمس الأئمة الحلواني رجل صلى أربع ركعات في الليل فتبين ان الركعتين الأولى بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما واحدى الروايتين عن أبي حنيفة قال وبه يفتى اهـ ورده في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما اذا صلى الظهر ستا وقد قعد على رأس الرابعة فانه لا تنوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب كذا هذا وهذا لان السنة ما واطب النبي صلى الله عليه وسلم عليها ومواطنته عليه السلام كانت بقرعة مبتدأة وفي الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاث أحدها أن يقرأ في الركعة الأولى قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثانية أن يأتي بهما أول الوقت والثالثة أن يأتي بهما في بيته والا فعلى باب المسجد والا ففي المسجد الشتوى ان كان الامام في الصلوة أو عكسه ان كان بر جوادرا كه وان كان المسجد واحداً يأتي بهما في ناحية من المسجد ولا يصليهما مخالفاً للصف مخالفاً للجماعة فان فعل ذلك يكره أشد الكراهة ولا يطول القراءة فيهما ولو تكرر في الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع اهـ وذكر الوالو الجي امام يصلي الفجر في المسجد الداخل فجاء رجل يصلي الفجر في المسجد الخارج الماخج فيه قال بعضهم يكرهه وقال بعضهم لا يكرهه لان ذلك كله مكان واحد دليل جواز لاقتداء لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ والاحتياط أن لا يفعل اهـ وفي القنينة اذا لم يسع وقت الفجر الا الوتر والفجر أو السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند أبي حنيفة وعندهما السنة أولى من الوتر اهـ وفي المحيط ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع والسنة آخرهما لانه أقرب إلى المكتوبة ولم يتخلل بينهما صلاة والسنة ما تؤدي متصلاً بالمكتوبة اهـ وفي القنينة واختلف في آكد السن بعد سنة الفجر فتقبل الأربع قبل الظهر والر كعتان بعده والر كعتان بعد المغرب كلها سواء والاصح ان الأربع قبل الظهر آكد اهـ وهكذا صححه في العناية والنهاية لان فيها وعيده معروف قال عليه الصلاة والسلام من ترك أربعاً قبل الظهر لم تنه شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والمحيط رجل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير السنن حقاً فقد كثر لانه ترك استخفافاً وان رأى حقاً منهم من قال لا ياثم والصحيح انه ياثم لانه جاء الوعيد بالترك اهـ وتعقبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم للذي قال والذي بعثك بالحق لا أزيد على ذلك شيئاً أفلح ان صدق اهـ ويجب عنه بان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به كثيراً وصرح به في المحيط هنا وانه لا يجوز ترك السنن المؤكدة ولو صلى وحده وهو أحوط اهـ وبان حديث الأعرابي كان متقدماً وقد شرع بعده أشياء كالوتر فجاء ان تكون السنن المؤكدة كذلك لما قدم بها لانه لم يذكر له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه ياثم بتركها وفي النهاية وذكر الحلواني انه لا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام إلى السنة متصلاً بالفرض مسنون وفي الشافعي

آكد السنن الخ) قال الرملي قال العلامة الحلبي في شرح منية المصلي أقوى السنن المؤكدة ركعتا الفجر حتى كان روى عن أبي حنيفة رحمه الله انها لا تجوز مع القعود لغير عذر لقوله عليه الصلاة والسلام صلوا لها ولو طردتكم النخيل ثم لا كد بعدها قبل ركعتي المغرب ثم التي بعد الظهر ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر والاصح ان التي قبل الظهر آكد بعد سنة الفجر ثم الباقي على السواء وقد نقل مثله في النهر ثم قال وصححه يعني الذي قبل هذا الاصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم

قوله وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر الخ قال الرمي ربحا يدعي عدم المخالفة بين كلامهما يحمل قوله بعد السنة أي لتلافي لنقصان المحاصل بالاستتغال بالبيع ونحوه وقوله باكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة أي لا ينقص ثوابها إذ حقيقة البطلان عبدة لعدم المنافي تأمل (قوله في الكل لأنها صلاة واحدة) وقد تقدم في شرح قوله وفيما بعد الأولين اكتفى بالغائبة إن ما ذكر سلم فيما قبل الظاهر لما صرحوا به من أنه لا تبطل شفعة السفيح بالانتقال إلى الشفع ٥٢ الثاني منها ولو أفسدها قضى

أربعاً والأربع قبل الجمعة بمنزلة وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم بل هي كغيرها من السنن فانهم لم يثبتوا هاتلك الأحكام المذكورة اه لكن ذكر في شرح المتن هذه السنن الثلاث وفرع عليها تلك الأحكام (قوله وعلى استئذان الأربع بعدها ما في صحيح) ونذب الأربع قبل العصر والعشاء وبعدها والست بعد المغرب

مسلم الخ الحديث الأول يدل على الوجوب والثاني على الاستحباب فقلنا بالسنة مؤكدة جمعا بينهما كذا أوداه في شرح المتن وفي الشرب لالة وظاهر كلام المصنف يعني صاحب الدرر أن حكم سنة الجمعة كاتفي قبل الظهر حتى لو أداها بتسليمتين لا يكون معتدا بها ويبقى تقييده بعدم العذر لقول النبي صلى

كان عليه الصلاة والسلام إذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام واليك يعود لسلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام وكذلك عن البقال ولم يمر لي تو تكلم بعد الفريضة هل تسقط لسنة قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه أنقص من ثوابه قبل التكلم اه وفي القنية الكلام بعد الفرض لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابه وكل عمل ينافي التحريمة أيضا وهو الأصح اه وفي خلاصة لو صلى ركعتي الفجر أو الأربع قبل الظهر واشتغل بالبيع والشراء أو الأكل فانه بعد السنة ما باكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة اه وفي المجتبى وفي الأربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الأولى ولا يستفتح إذا قام إلى الثالثة بخلاف سائر ذوات الأربع من النوافل اه وصحح في فتاواه أنه لا يأتي بهما في الكل لأنها صلاة واحدة اه ولا يخفى ما فيه بالظاهر الأول والدليل على استئذان الأربع قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعا من كان مصليا قبل الجمعة لم يصل أربعاً ما رواه ابن ماجه عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركع من قبل الجمعة أربعاً يفصل في شيء منهن وعلى استئذان الأربع بعدها ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة مرفوعا ذا صلي أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً وفي رواية إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً واذكر في البدائع أنه ظاهر الرواية وعن أبي يوسف أنه ينبغي أن يصلي أربعاً ثم ركعتين وذكر محمد في كتاب الأغنياء كفاف من المعتكف يمكث في المسجد الجامع مقدار ما يصلي أربعاً أو سناً اه وفي الذخيرة والتجديد وكثير من مشايخنا على قول أبي يوسف وفي منية المصلي والأفضل عندنا أن يصلي أربعاً ثم ركعتين وفي القنية على الفريضة وجاء الطعام فإن ذهب حلوة الطعام أو بعضها يتناول ثم يأتي بالسنة وإن خاف لو قمت يأتي بالسنة ثم يتناول الطعام ولو نذر بالسنن وأتى بالمنذور به فهو السنة وقال تاج الدين أبو صاحب المحيط لا يكون آخر السنة إلا به لما التزمها صارت أخرى فلا تنوب مناب السنة ولو أخر السنة بعد الفرض ثم أداها في آخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون سنة اه والأفضل في السنن أداؤها في المنزل إلا التراويح وقيل إن الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه وهو الأصح لكن كل ما كان أبعد من الرياء وأجمع للخشوع والاحلاص فهو أفضل كذا في النهاية وفي الخلاصة في سنة المغرب إن خاف لو رجع إلى بيته شغله شأن آخر يأتي بها في المسجد وإن كان لا يخاف صلاحها في المنزل وكذا في سائر سنن حتى الجمعة والوتر في البيت أفضل اه (قوله ونذب الأربع قبل العصر والعشاء وبعدها بالست بعد المغرب) بيان للندوب من النوافل أما الأربع قبل العصر فلما رواه الترمذي وحسنه من علي رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهن التسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين وروى أبو داود عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين فلذا أخيره في الأصل بين الأربع وبين الركعتين

له تعالى عليه وسلم إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً فان عمل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت ذكر الحديث في برهان في استدلاله على ثبوت الأربع بعد الجمعة اه (قوله وعن أبي يوسف الخ) قال في الذخيرة وعن علي رضي الله تعالى عنه أنه يصلي ستار ركعتين ثم أربعاً وعنه رواية أخرى أنه يصلي بعدها ستار أربعاً ثم ركعتين وبه أخذ أبو يوسف والطحاوي وكثير المشايخ رحمهم الله تعالى وعلى هذا قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالى الأصل أن يصلي أربعاً ثم ركعتين فقد أشار إلى برين تقديم الأربع وبين تقديم المثنى ولكن الأفضل تقديم الأربع كيلا يصير متطوعاً بعد الفرض منها اه

(قوله لانها ثابتة بيقين) تعليل للنفي وقوله ويكون مستأنف والاولى ان يكون مجزوما عطفا على تكن المنفى لم وقوله
 لانه لم يذكر تعليل للنفي أعني قوله لم تكن وحاصل كلامه ان الحديثين المذكورين قد اتفقا على ركعتين وزاد أحدهما على الآخر
 ركعتين ومقتضى ذلك ان يكون ما اتفقا عليه سنة لانه ثابت منهما بيقين ويكون الاربع مستحبا والجواب انه لم يكن كذلك لانه
 لم يذكر في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها للعصر سنة راتبة لركعتين ولا أن يعاقب مقتضى عدم المواظبة على الركعتين أيضا ولا بد
 من المواظبة حتى تثبت السنة هذا ومقتضى الحديث الاول ان الاولى في الاربع الفصل لكن ذكر الشيخ اسمعيل عن الترمذي
 ان اسحق بن ابراهيم اختار ان لا يفصل في الاربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال معنى انه يفصل بينهما بالتسليم يعني
 التشهد اهـ ولعله جواب عما ثار أيضا (قوله ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه) نقل في الاختيار عن عائشة رضي الله عنها انه عليه
 الصلاة والسلام كان يصلي قبل العشاء أربعين يصلي بعدها أربعين ثم يضطجع اهـ ونقله عنه أيضا في امداد الفتاح ثم قال وذكر
 في المحيط ان تطوع قبل العصر ٥٤ باربع وقبل العشاء باربع فحسن لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يواظب

عليها (قوله فانه نص في
 مواظبته على الاربع الخ)
 لان مفاد الحديث انه
 صلى الله تعالى عليه
 وسلم تارة يصلي ستا وتارة
 يقتصر على الاربع وعلى
 كل والاربع مواظب
 عليها لانها بعض السنة
 وتارة يقول وقد يقال الخ أي
 وعاء قد يقال في دفع المواظبة
 سنة أقول ولي هنا نظر لانه
 لا يخلو من ان يكون المراد
 من الركعتين في هذه
 المواضع المذكورة في
 حديث ابن عمر انها الراتبة
 أو غير الراتبة وان كان
 الاول يرد مثل ما أورده
 في التي قبل الظهر والتي
 بعد الجمعة فانه يقتضى
 عدم المواظبة على الاربع

والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة
 لانه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله عنها للعصر سنة راتبة
 وأما الاربع قبل العشاء فذكرها في بيانه انه لم يثبت ان
 لان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها
 بخصوصه لاستحبابه وأما الاربع بعدها ففي سنن أبي داود عن
 صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء
 أوست ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كونها
 عليها في أبي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست للتمام اهـ وقد يقال انما لم تكن
 الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل
 الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة وحدثني
 حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعد ما يطالع الفجر اهـ فهو
 معارض لنقل المواظبة على الاربع فلذلك لم تكن سنة وأما الستة بعد المغرب فلما روى ابن عمر
 رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا
 قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا وذكر في التجنيس انه يستحب أن يصلي الست بثلاث تسليمات
 ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لحديث
 أبي داود والترمذي والنسائي وحكي في فتح القدير اختلاف ابين أهل عصره في مسئلتين الاولى
 السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد العشاء وفي الست بعد المغرب أولا
 الثانية على تقدير الاول هل يؤدي الكل بتسليم واحدة أو بتسليمتين واختار الاول فيه ما واطال

فيه ما وان كان الثاني وهو الذي جمع به في الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة انه صلى الله تعالى عليه
 وسلم كان يصلي أربعين قبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصليها عليه السلام في بيته وما رآه ابن عمر تحية المسجد أو بان
 عمر كان يرى تلك وردها آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء اهـ ثم ذكر حديث انه عليه السلام كان يصلي أربعين
 ان نزول الشمس ثم قال وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة
 ولم يجب عن التي بعد الجمعة ولا التي بعد العشاء فيقتضى ان الاربع بعد الجمعة غير راتبة وان الركعتين بعد العشاء هي الراتبة وبه
 يتم ما ذكره المؤلف من الدفع لكن يحتاج الى الجواب عن التي بعد الجمعة نعم هو ظاهر على رواية عن أبي حنيفة ذكرها في الذخيرة
 انها ركعتان فليتام وقد يقال انها الركعتان الزائدتان على الاربع كما هو قول أبي يوسف كما مر (قوله واختار الاول فيهما) أي
 اختار ما تضمنه الترديد الاول في كل من المسئلتين لكن برده عليه ما ذكره في صلاة الست بعد المغرب فان مقتضى كلامه ان الاولى
 فيها ان تكون بتسليم واحدة وقد صرح بان الراتبة تحتسب منها والتصریح بخلاف كل ثابت قال الشيخ اسمعيل وفي المفتاح

وذهب ست ركعات بعد المغرب يعني غرسنة المغرب لقوله عليه الصلاة والسلام من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهم بسوء عدلن عبادة ثنتي عشرة سنة كذا في الايضاح اه وفي الغزوية وصلاة الاواين وهي ما بين العشاء من ست ركعات بثلاث تسليمات قال أبو البقاء القرشي في شرحها يصلي ست ركعات بنية صلاة الاواين يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات قاله الشيخ عبد الله البساطي اه وكذلك صرح في التخنيس وغرر الاذكار بانها بثلاث تسليمات ثم قال في غرر الادكارية وفسره يعني انساواي الحديث بثلاث تسليمات اه كلام الشيخ اسمعيل ثم قال مع ان الحديث يشير الى ذلك حيث قال لم يتكلم فيما بينهم بسوء اذ مفهوما انه لو تكلم بخبر استحق الموعود اه فظهر انها ست مستقلة كما هو صريح المفتاح وظاهر شرح الغزوية وانها بثلاث تسليمات وان قال في الدرر والتنوير انها بتسليمة واحدة قال الرمي والذي يظهر لي في وجه الفرق بين هذه الست وبين الاربع في الظهر والعشاء انها لما زادت عن الاربع وكان جمعها بتسليمة واحدة خلاف الافضل لما تقرران الافضل فيهما رابع عند أبي حنيفة رحمه الله ولوسلم ٥٥ على رأس الاربع لزم أن يسلم في

الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وظاهره انه لم يطاع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف من المندوبات صلاة الضحى للاختلاف فيها ف قيل لا تستحب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر لها وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عائشة انه عليه السلام كان يصلي الضحى أربع ركعات ويزيد ما شاء وهذا هو الراجح ولا يخالفه ما في الصحيحين عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سجدة الضحى قط واني لا سبجها لاحتمال انها أخبرت في النفي عن رؤيتها ومشاهدتها وفي الاثبات عن خبره عليه السلام أو خبر غيره عنه أو انها أسكرتها وما ظنة واعلاما ويدل لذلك كله قولها واني لا سبجها وفي رواية الموطأ واني لا سبجها من الاستحباب وهو أظهر في المراد وظاهر ما في المنية يدل على ان ألقها ركعتان وأكثرها ثمان عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن أبي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى أربعاً كتب من العابدین ومن صلى ستاً كفي ذلك اليوم ومن صلى ثمانياً كتبه الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتاً في الجنة وما من يوم وليلة الا والله من عمن به على عباده وصدقة وما من الله على أحد من عباده أفضل من أن يلهمه ذكره قال المنذري ورواته ثقات ولم أريان أول وقتها وآخره لما يخناها وأعلمهم تركوه للعلم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى زوالها كما لا يخفى ثم رأيت صاحب البدائع صرح به في كتاب الأيمان فيما إذا حلف ليكلمته الضحى فقال انه من الساعة التي تحل فيها الصلاة الى الزوال وهو وقت صلاة الضحى اه ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمناها في أحكام المسجد قبل باب الوتر وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان عقب الوضوء كما في شرح النقاية والتبيين ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد أفحمت السنة بينها فن جابر

الشفع الثالث على رأس الركعتين فيكون فيه مخالفة من هذه الحثية فكان المستحب فيه ثلاث تسليمات ليكون على نسق واحد هذا ما ظهر لي من الوجه ولم أره لغيري فليأمل اه وهو حسن (قوله ولم يذكر المصنف من المندوبات الخ) أقول لم يذكر المؤلف أيضاً صلاة التوبة وصلاة الوالدين وصلاة ركعتين عند نزول الغيث وركعتين عند الخروج الى السفر وركعتين في السرلرفع النفاق والصلاة حين

يدخل بيته ويخرج توقيا عن فتنة المدخل والمخرج كما في شرح الشيخ اسمعيل عن الشريعة (قوله ولم أراخ) أقول لم يذكر وقتها المختار وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الشريعة ويحري لها وقت تعالى النهار حتى ترمض الغصال من الظهيرة قال وفي شرحها تعالى النهار علوه وارتفاعه وترمض من باب علم أي تحترق اخفاف الغصال جمع فصيل ولد الناقة اذا فصل عن أمه والظهيرة نصف النهار هذا مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم كما ذكره في المشارق من قوله عليه الصلاة والسلام صلاة الاواين اذا رمضت الغصال قال الشيخ اسمعيل أقول ومقتضاه فضلية كونها أقرب الى الظهيرة اه قلت وفي شرح المنية عن الحاوي ووقتها المختار اذ مضى ربع النهار ثم ذكر الحديث وذكر الشيخ اسمعيل عن الشريعة انه يقرأ فيها سورتي الضحى أي سورة الشمس وطمحاها وسورة الضحى والليل اه قلت رأيت في التحفة لابن حجر الشافعي ما نصه قال بعضهم ويسن قراءة الشمس والضحى لمحدث فيه رواه البيهقي اه قال ولم يبين انه يقرأ بهما فيما اذا زاد على ركعتين في كل ركعتين من ركعاتها أو في الاولين فقط وعليه فاعادها يقرأ فيه الكافرون والاخلاص كما علم مما مر اه ومراده بما مر من نقله عن بعضهم بحنا انها يسنان أضاف في سائر السنن التي لم ترد لها قراءة مخصوصة (قوله ومن المندوبات صلاة الاستخارة) قال الشيخ اسمعيل وفي شرح

الشرعة من هم بامروكان لا يدري عاقبته ولا يعرف ان الخير في تركه أو الاقدام عليه فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يركع ركعتين يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية الفاتحة وقل هو الله أحد فاذا فرغ قال اللهم اني اثم المسموع من المشايخ ينبغي ان ينام على الطهارة مستقبلاً القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى في منامه بياضاً أو خضرة فذلك الأمر خير وان رأى فيه سواداً أو حرة فهو شر ينبغي ان يجتنب عنه اه (قوله ومن المندوبات صلاة الحاجة) قال الشيخ اسمعيل ذكرها في التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوى وكثير من الفتاوى وفي الحاوى وشرح المنية أما في الحاوى فذكر انها ثنتا عشرة ركعة وبين كيفتها بما فيه كلام وأما في التجنيس وغيره فذكر انها أربع ركعات بعد العشاء وان في الحديث المرفوع يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب مرة وثلاث مرات آية الكرسي وفي الثانية فاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد مرة وقل أعوذ برب الفلق مرة وقل أعوذ برب الناس مرة وفي الثالثة ٥٦ والرابعة كذلك كن له مثلهم من ليلة القدر قال مشايخنا صليها هذه الصلاة فقطيب

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذ هم أحدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني استخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله فقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه وان كنت تعلم ان هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجله فأصره عني وأصرني عنه وقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويسمى حاجته رواه البخاري وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله من الاستخارة والا حاديث بهامد كورة في الترغيب والترهيب ومن المندوبات صلاة الليل حيث السنة الشريفة عليها كثيراً وأفادت ان لغاها أجزاً كبيراً فمنها ما في صحيح مسلم مرفوعاً أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعاً عليكم بقيام الليل فإنه دأب الصالحين قبلكم وقرية إلى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الإثم وروى الطبراني مرفوعاً لا بد من صلاة ليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل اه وهو يفيد ان هذه السنة تفصل بالتفعل بعد صلاة العشاء قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجد أهى سنة في حقنا أم تطوع وأطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دأبه وأوسع منه ما ذكره في أواخر شرح منية المصلي ومن المندوبات احياء ليل إلى العشر من رمضان وليلي العيدين وليالي عشر ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الأحاديث وذكرها في الترغيب والترهيب مفصلة والمراد باحياء الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد غالبه ويكره الاجتماع على احياء ليلة من هذه الليالي في المساجد قال في الحاوى القدسي ولا يصلي تطوع بجماعة غير التراويح وما روى من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليلي العيد وعرفة والجمعة وغيرها تصلي فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب اني تفعل في رجب

حوادثنا منذ كور في الملتقط والتجنيس وكثير من الفتاوى كذا في خزانة الفتاوى وأما في شرح المنية فذكر انها ركعتان وأخرج الترمذي عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من كانت له الى الله حاجة أو الى أحد من بني آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تعالى وليصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين أسألك موجبات رحمتك وعزائم

مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة

في

من كل اثم لا تدع لي ذنباً الا غفرته ولا همماً الا فرجنه ولا حاجة هي لك رضا الا قضيتها يا أرحم الراحمين اه (قوله وقد تردد في فتح القدير الخ) حيث قال بقي ان صفة صلاة الليل في حقنا السنة أو الاستحباب ينوقف على صفتها في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم فان كانت فرضاً في حقه فهي مندوبة في حقنا لان الأدلة القولية فيها انما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا وان كانت تطوعاً فسنة لنا وقد اختلف العلماء في ذلك ثم ذكر الأدلة للفرقيين والذي حظ عليه كلامه ان الفرضية منسوخة كما قالته عائشة رضي الله تعالى عنها في حديث رواه مسلم وأبو داود والنسائي (قوله ومن هنا يعلم الخ) قال الشيخ اسمعيل وقد ذكر الغزوي صلاة الرغائب ثنتي عشرة ركعة بين العشاءين بست تسليمات وصلاة الاستفتاح عشرين ركعة في النصف من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان مائة ركعة بخمسين تسليمية وينبغي جملة على الانفراد كما مروى صلاة ليلة النصف

ذكرها الغافقي المحدث في لمحات الانوار وصاحب أنس المنقطعين وأبو طالب المكي في القوت عبد العزيز الدبريني في طهارة القلوب وابن الجوزي في كتاب النور والغزالي في الاحياء قال المحافظ الطبري جرت العادة في كل قطر من أقطار المكلفين بتطبيق الكفاية على صلاة مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان بألف قل هو الله أحد وتروى في صحتها آثار وأخبار ليس عليها الاعتماد ولا نقول انها موضوعة كما قال المحافظ ابن الجوزي فان الحكم بالوضع أمره خطير وشأنه كبير مع انها أخبار ترغيب والعمل عليها بنيتها شباب وصدق عزمه واخلاصه في ابتهاجها يجب والاولى تلقيها بالقبول من غير حكم بحتمها ٥٧ ولا حرج في العمل بها اه (قوله

وفي الفتاوى البرازية) أي وأوضحه في الفتاوى البرازية (قوله يشكك بالزيادة الخ) يفيدان الزيادة في نفل النهار متفق عليها وبه صرح في النهر فقال وكره الزيادة على

وكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا

أربع بتسليمه في نفل النهار بانفاق الروايات لانه لم يرد انه عليه الصلاة والسلام زاد على ذلك ولولا الكراهة ل زاد تعليم الجواز كذا قالوا وهذا يفيد انها تحريمية اه لكن في هذه الاوادة نظر لتوقفها على ثبوت أن كل ما كان حائزا كان يفعله عليه الصلاة والسلام تعليم الجواز وان كل شيء لم يفعله عليه الصلاة والسلام يكون غير حائز وليس بالواقع والكراهة التحريمية لا بد لها من دليل خاص تأمل

في أول ليلة الجمعة منها وانها بدعة وما يحتمل اه أهل الروم من نذرهما التخرج عن النفل والكراهة فباطل وقد أوضحه العلامة الحلي وأطال فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وفي الفتاوى البرازية (قوله وكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا) أي بتسليمه والاصل فيه ان النوافل شرعت توابع للفرائض والتابع لا يخالف الاصل فلوزيدت على الأربع في النهار لمخالفت الفرائض وهذا هو القياس في الليل الا ان الزيادة على الأربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه اذ عدد الوتر وركعتان سنة الفجر فيقي ركعتان وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمه واحدة من غير كراهة واحتلف المشايخ في الزيادة على الثمان بتسليمه واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللا بان فيه وصل العباد بالعبادة وهو افضل ورده في البدائع بانه يشكك بالزيادة على الأربع في النهار قال والصحيح انه يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انه انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة المذكورة مكروهة بالاجماع أي باجماع أبي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي وصحح في الخلاصة ما ذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا الا ان هذا يقتضي عدم جواز القعود فيها أصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات وكلمتهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن العجب ما ذكره الطحاوي من رده استدلالهم على اباحة الثمان بتسليمه واحدة بمائدت عن عائشة من رواية الزهري انه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم نجد عنه من فعله ولا من قوله انه أباح ان يصلي في الليل بتسليمه أكثر من ركعتين وبذلك نأخذ وهو أصح القولين في ذلك انتهى وذكر في غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلالهم استدلال بالاحتمال فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي أربع ركعات فرض العشاء وأربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليس في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في رواية الزهري عن عروة فسرت الاجمال وأزالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمه انتهى لان ما ذكرناه عن

٨ - بحر ثاني (قوله الا ان هذا يقتضي الخ) قال في البرهان مجيبا عن هذا الاشكال اتفاق الأئمة على القعود على رأس كل شفيع لما روي ناديل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم كذا في حاشية نوح افندي على الدرر (قوله لان ما ذكرناه الخ) قال في امداد الفتاح عن البرهان بعدما أورد على الطحاوي حديث مسلم الا ان اتفاق الأئمة على القعود على رأس كل شفيع لما روي ناديل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم اه وأجاب في الامداد عن الطحاوي بانه ليس مراده في الوجدان من أصله بل وجدان ما ليس معارضا ولا حائرا ولا منسوخا ويكون المروي في مسلم محتملا لبيان الصحة لو فعل لا يندب الفعل ولذا قال في الاختيار وصلاة الليل ركعتان بتسليمه أو أربع أو ست أو ثمان وكل ذلك نقل في نهجته صلى الله تعالى

عليه وسلم اهـ والشأن في بيان الأفضل انتهى لكن لا يخفى عليك ان قول الطحاوي لم نجد انه أباح الخ ينافيه ما ذكره من التأويل لمحدث مسلم وما نقله عن الاختيار والمحصل ان انكار كونه عليه الصلاة والسلام يصلي أربعاً بعيد جداً وله اقال في فتح القدير لا يخفى انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربعاً كما كان يصلي ركعتين فرواية بعض فعلة أعني فعل الأربع لا يوجب المعارضة اهـ وأبعد منه ما قاله في غاية البيان ادلا يخفى أنه عليه الصلاة والسلام كان يتعبد من الليل بل كان فرضاً عليه والكلام في نسخ الفرضية كما مر على انه يلزم عليه أنه ما كان في بعض الاوقات يصلي الوتر إما مرة عليه الصلاة والسلام كان يصلي خمس ركعات سبع ركعات الحديث وفي التناثر خاتمة وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى أحد عشر ركعة فثلاث منها كان وترًا وثلاث ركعات صلاة الليل وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلاث عشرة ركعة فثلاث منها كان وترًا وثلاث ركعات صلاة الليل وركعتان للفجر قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل التفسير منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير مستخرج من تلقاء أنفسنا (قوله وقال في الليل ركعتين) قال في النهر قال في العيون وبقولهما يفتي اتباعاً للحديث كذا في المعراج ورده الشيخ قاسم بما استدلل به المشايخ للإمام من حديث الصحيحين (قوله ولا في حنيفة الخ) وجهه ٥٨

صحيح مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه لان الثمان كانت نفلًا بتسليمة واحدة (قوله والأفضل فيهما الرباع) أي الأفضل في الليل والنهار أربع ركعات بتسليمة واحدة عند أبي حنيفة وقال في الليل ركعتان لمحدث الصحيحين عن ابن عمر ان رجلاً قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى فإذا خفت الصبح فأوتر بواحدة ولا في حنيفة ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على إحدى عشر ركعة يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان عليه الصلاة والسلام يصلي الضحى أربعاً ولا يفصل بينهما بسلام وما تقدم من حديث أبي أيوب وغيره في سنة الظهر والمجمعة ثم الجواب عن دليلهما كما أفاده المحقق في فتح القدير مختصراً ان مقتضى لفظ الحديث اما مثنى في حق الفضيلة بالنسبة الى الأربع أو في حق الإباحة بالنسبة الى الفرد وتر جميعاً أحدهما يرجح وفعله صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النوعين لكن عقلاً لزيادة فصيلة الأربع لانها أكثر مشقة على النفس بسبب طول تقيدها في مقام الخدمة ورأينا صلى الله عليه وسلم قال إنما أجرك على قدر نصيبك فكما بان المراد الثاني لا واحدة أو ثلاث ولهذا ذكر في زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلي أربعاً بتسليمة فصلها بتسليمتين لم يجزه ولو نذر ان يصلي أربعاً بتسليمتين فصلها بتسليمة واحدة جاز عن نذره وفي المحيط وإنما اخترنا في الترويح مثنى مثنى لانها تؤدي بالجماعة وأدأوها على الناس مثنى مثنى أخف وأيسر

الاستدلال انه لو لم يكن كل أربع بتسليم لقات كان يصلي ركعتين أو كان يصلي ثمانياً (قوله ان مقتضى لفظ

والأفضل فيهما الرباع

الحديث الخ) يعني ان مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدأ في الخبر وليس بمجرد اتفاق على جواز الأربع أيضاً وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر واذا انتفى كون المراد لا تباح الاثنتين أولاً تصح

لزم كون الحكم بمثنى اما في حق الفضيلة الخ ما ذكره هنا وذكر في الفتح جواباً آخر وهو ان مثنى مثنى عبارة عن قوله (قوله أربع صلاة على حدة أربع صلاة على حدة لان مثنى معدول عن العدد المكرر وهو اثنان اثنان فإداه حينئذ اثنان اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهلم جرا بخلاف ما اذا لم يتكرر لان معناه حينئذ الصلاة اثنان اثنان وسبب العدول عن أربع أربع مع أنه أكثر استعمالاً وأشهر لا فائدة كون الأربع مفصولة بغير السلام وهو التشهد فقط والا كان كل صلاة ركعتين وقد كانت أربعاً قال وقد وقع في بعض اللفاظ ما يحسن تفسيره على ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن الفضل بن العباس أنه عليه الصلاة والسلام قال الصلاة مثنى مثنى بتشديد في كل ركعتين اهـ مختصراً وكان المؤلف لم يذكره لان هذا التأويل ينافيه حديث عائشة الذي تقدم عن الطحاوي انه عليه الصلاة والسلام كان يسلم من كل اثنان وحينئذ فيكون مثنى الثانية تأكيداً لا ولي وقد يجاب بان ذلك لا ينافي الحمل المذكور رادلاً ينكر أنه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الاوقات يصلي كل ركعتين بتسليمة وإنما الكلام في الافضية كما مر وظاهر حديث عائشة أنه كان عامة أحواله صلاة الأربع بتسليمة لقولها ما كان يزيدني رمضان ولا في غيره ولا ولي حل حديث مثنى مثنى عليه جمعا بين الأدلة فتدبر (قوله اخف وأيسر) قلت يحتاج الى الجواب أيضاً عن الست بعد المغرب فان الأفضل فيها ان تكون بثلاث تسليمات كما تقدم فالأولى التعليل باتباع الآثار الواردة في كل

من صلاة التراويح وصلاة الاوابين الدالة على انها من مثني (قوله والذي ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهريه نظرم
 وجوه أما اولافلان القيام وان كان وسيله الا ان افضل طوله انما كانت بكثره القراءة فيه وهي وان بلغت كل القرآن تقع
 فرضا بخلاف التسبيحات فانها وان كثرت لا تزيد على السنه وأما ثانيا فلان كون القراءة ركزا زائدا عما لا أثر له في الفصيلة
 بخلاف الركوع والسجود وأما ثالثا فلان كون القيام يتخلف عن القراءة في الفرض ليس مما الكلام فيه اذ موضوع المسئلة
 في النفل وفيه تجب القراءة في كله ولم أرفى كلامهم بالتطوع الاحس هل يكون طول القيام في حقه أفضل كالقارئ أم لا
 فتدبر اه وأقول على ان الاحاديث الدالة على افضلية القيام نص في المطلوب ٥٩ لا تحتمل التأويل بخلاف

غيرها الاحتمال كون
 المراد من كثرة السجود
 كثرة الاشتغال بالصلاة
 من اطلاق الجزء على
 الكل وان السجود
 يطلق ويراده الصلاة
 كما في قوله تعالى والركع

وطول القيام أحب
 من كثرة السجود
 والقراءة فرض في ركعتي
 الفرض

السجود وهو له تعالى
 وتقبل في الساجدين
 وبه تأيد ما في المتن الذي
 هو قول الامام وصرح
 بتصححه في البدائع
 والعجب من الشيخ محمد
 الغزي حيث تباع شجحه
 وخالف المتن ومشي
 في متن التنوير على
 ما اختاره شجحه هنا مع
 ان المتن موضوعة
 لنقل المذهب (قوله

(قوله وطول القيام أحب من كثرة السجود) أي أفضل من عدد الركعات وقد اختلف
 النقل عن محمد في هذه المسئلة فنقل الطحاوي عنه في شرح الآثار كما في الكتاب وصححه في
 البدائع ونسب ما قاله الى الشافعي ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال أفضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه أحمد وأبو داود ومروعا
 أي الصلاة أفضل قال عليه الصلاة والسلام طول القيام وإن ذكره القراءة وذكر الركوع والسجود
 التسبيح ونقل عنه في المجتبى ان كثرة الركوع والسجود أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام للساائل
 كما في صحيح مسلم عليك بكثرة السجود ولا تخرا عني على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه الصلاة
 والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية البواضع والعبودية وله عارض
 الادلة توقف الامام أحمد في هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشئ وفصل الامام أبو يوسف كما في المجتبى
 والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة من القرآن فلا فصل أن يكثر عدد الركعات والالا
 فطول القيام أفضل لان القيام في الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي
 ظهر للعبد الضعيف أن كثرة الركعات أفضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع
 والسجود كما صرحوا به في صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود
 سقط عنه القيام مع قدرته عليه لم يجز له ان يسجد عساه والمقصود فلا تكون الوسيلة أفضل من المقصود
 وأما زعم كثرة القراءة فلا يفيد افضلية اتصال القراءة بركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف
 في أصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود أجمعوا على ركنيتهما واصلتهما كما قدمناه مع تخلف
 القيام عن القراءة في الفرض فيما زاد على الركعتين فترجى هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض
 الدلائل المتقدمة (قوله والقراءة فرض في ركعتي الفرض) أي فرض عملي كما في السراج الوهاج
 للاختلاف فيه بين العلماء ولم يقيد الركعتين بالاوليين لانه تعينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو
 واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عبد الواجب وصحح في البدائع ان محلها
 الركعتان الاوليان عينا في الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها عبرة مع اتفاقهم على انه
 لو قرأ في الاخرين فقط وانها صحيحة وأنه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهيا على كلا القولين
 المذكورين ففائدة الاختلاف انما هو في سبب سجود السهو فعلى ما صححه سببه تغيير الفرض عن
 محله وتكون فرائضه في الاخرين فصاعدا عن قراءته في الاوليين وعلى قول البعض سببه ترك

وقال بعضهم الخ) يوهم انه قول آخر غير القولين السابقين مع انه عين الاول ليعبر عنه بالمشهور (قوله ففائدة الاختلاف الخ)
 قال في النهريه لکن سیاتی فی السهو وان تأخیر الفرض فيه ترك واجب أيضا ويمكن أن يظهر في اختلاف مراتب الاثم فعلى الاول
 ياثم اثم تارك الواجب وعلى الثاني اثم تارك الفرض العملي الذي هو أقوى نوعي الواجب على ما مر تحقيقه اه قلت لي هنا
 شبهة أشكلت على وذلك أنه لا خلاف عندنا في فرضية القراءة في الصلاة وانما الخلاف في تعين محلها وحينئذ فغني القول الذي
 صححه في البدائع أن القراءة فرض وكونها في الاوليين فرض آخر ومقتضى هذا بطلان الصلاة بتركها في الاوليين وعدم اعتبار
 بغيرها قضاء في الاخر بين لانه اذا قرأ في الاخرين فقد أتى بفرض القراءة وأما فرض كونها في الاوليين ففسدت ولا يمكن تداركه

كما لو أني بتكبيره الافتتاح بعد القراءة ولم يقرأ بعدها وليس هذا كآخر سجدة إلى آخر الصلاة فإنه وإن كان فيه تأخير فرض
 لكن عدم التأخير ليس بفرض وإنما هو واجب وما نحن فيه فرض وكونه فرضاً عملياً لا يقتضي عدم البطلان لأنه ما يغوت
 الجواز بفواته كسبح الرأس فهو في قوة القطعي في العمل كما مر صدر الكتاب اللهم إلا أن يقال إنه وإن كان في قوة القطعي لكنه
 ظني وكان مقتضى تركه الفساد لكنه لم يحكم به احتياطاً لكونه فضلاً مجتهداً فيه على نحو ما سيأتي في المسائل الثمانية في تخريج
 قول الإمام تأمل والذي يظهر لي أن ما في البدائع من أن محلها ركعتان أو وليان عينا أراد به التعيين على سبيل الوجوب
 لا الافتراض وإن ما قاله بعضهم من أن محلها ركعتان غير عين مراده أن تعيين الأولين أفضل وهو ما سيأتي عن غاية البيان في
 المسئلة قولان لا ثلاثة يدل ٦٠ على ذلك ما ذكره في شرح ابن أمير حاج على المنية عند ذكر فرائض الصلاة حيث قال

قال في شرح الطحاوي
 للإسحاجي قال أصحابنا
 القراءة فرض في ركعتين
 بغیر اعيانها وأفضلها
 في الأولين واليه ذهب
 القدوري أيضاً لكن
 نص في التحفة والبدائع
 وكل النفل والوتر

على أن الصحيح من مذهب
 أصحابنا أن محل القراءة
 المفروضة الركعتان
 الأوليان عينا واليه أشار
 في الأصل حيث قال إذا
 ترك القراءة في الأولين
 يقضى بهما في الآخرين
 وعليه مشي في الذخيرة
 والمحيط الرضوي وغيرهما
 ثم ذكر في شرح المنية
 عند واجبات الصلاة أن
 ثمرة الخلاف في وجوب
 سجود السهو وعلمه

الواجب وقراءته في الآخرين اداء لا قضاء ولا مرسل وما في غاية البيان من أن تعيين القراءة في
 الأوليين أفضل إن شاء قرأ فيهما أو شاء قرأ في الآخرين أو في إحدى الأولين وأحدى الآخرين
 ضعيف لتصريح الجهم الغفير بالوجوب في الأوليين لا بالفضلية وإنما كانت فرضاً في ركعتين
 لقوله تعالى فافروا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداً افتراضها في ركعة إلا
 أن الثانية اعتبرت شرعاً كالأولى بإيجاب القراءة فيها بإيجاب فيها دلالة وأما قوله عليه السلام في
 حديث المسيء صلواته ثم أقرأ ما تيسر من القرآن ثم قال في آخره ثم أفل ذلك في صلاتك كلها
 فلا يثبت به الفرض لأن القطعي لا يثبت بالظني وإنما لم تكن القراءة في الآخرين واجبة في
 الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الأمر المذكور للمقتضى للوجوب لو وجود صارف له عنه
 وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن أبي شبة عن علي وابن مسعود قال أقرأ في الأوليين وسبح
 في الآخرين لكن ذكر المحقق في فتح القدير أنه لا يصلح صارفاً إذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة
 خلاف ولا فاختلافهم في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فلا حوط رواية الحسن رحمه الله
 بالوجوب في الآخرين انتهى وقد يقال إن مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر في الآخرين وجوباً لا تعيين
 الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقاً لكل من الروايتين وفي القنية لم يقرأ في الأوليين
 وقرأ في الآخرين الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء والدعاء لا يجزئها انتهى مع أن المنقول في
 التجنيس أنه إذا قرأ الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء جازت صلاته لأنه وجدت القراءة في محلها
 فلا يتغير حكمها بقصدده وهكذا في الظهر به ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الأئمة الخواني
 ووجهه أن القراءة ليست في محلها فتغير بقصدده كما يسير إليه تعليقه في التجنيس (قوله وكل النفل
 والوتر) أي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر أما النفل فلأن كل شفع منه صلاة على حدة
 والقيام إلى الثالثة كتحريمه مبتدأة ولهذا لا يجب بالتحريم الأولى الركعتان في المشهور عن
 أصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة وأما الوتر فلا احتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير
 ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وفيما سهان يتعوذ في كل شفع انتهى إلا أنه لا يتم لأنه

لو تركها في الأولين أو أحدهما فيجب على القول بالوجوب بتأخير الواجب عن محله سهواً وعلى السنية لا يشمل
 اه ملخصاً وهو كالصريح فيما قلنا (قوله إيجاب فيهما دلالة) لا يخفى ما فيه والأولى أن يقال إيجاب في الثانية دلالة (قوله لأن
 القطعي الخ) تسميته قطعياً مخالفاً لما صرح به أولاً أنه فرض على وهذا ليس بقطعي وإنما هو ظني نعم هو في قوة القطعي في العمل
 كما مر (قوله ووجهه أن القراءة الخ) فيه بحث لا شأن وإن لم تكن في محلها حقيقة لكنها في حكمها لا التحاقها بالأوليين فلا يتغير
 بقصدده دليل وجوب القراءة على الحليفة المسبوق لو أشار إليه الإمام أنه لم يقرأ في الأوليين فقد صرحوا بأنه إذا قرأ التحقت بالأوليين
 نفلت الآخرين عن القراءة فيلزمه القراءة فيما سبق به أيضاً وبديل عدم صحة اقتداءه مسافراً في الوقت بمقيم لم يقرأ في الأوليين
 وبديل وجوب القراءة على المسبوق وإن لم يقرأ أمامه في الأوليين والظاهر في توجيهه أنه مبني على القول بفرضية القراءة
 في الأوليين ثم رأيت العلامة الرملي نقل ذلك عن خط العلامة المقدسي فتدبر لكن قد علمت ما فيه (قوله إلا أنه لا يتم الخ) قد يجاز

بأنهم اعتبروا المؤكدة صلاة واحدة في حق القراءة فقط احتياطاً كما في الوتر فإنهم أوجبوا القراءة في جميع ركعاته احتياطاً كما مر
لاحتمال كونه سنة مؤكدة (قوله ولا يبطل خيارها الخ) أي خيار المرأة التي قال لها زوجها ٦١ اختاري نفسك وهي في سنة

الظهر القليلة (قول
المصنف وزم النقل
بالشروع) أى صلاة
أو صوما كذا قال العيني
وتعقبه فى النهر بأنه من
استبحال الشئ قبل أواه
وهلا قال أوجباله وأجاب
بعضهم بأنه تنصيص على
ما فيه خلاف الشافعى
بخلاف الجمع إذا خلاف

لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبلية فان القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان القيام الى الثالثة ليس كتحريمة مبتدأة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا يصلى في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقيامها فيها الى الشفع الثاني وان اريد بالنفل في كلامهم ما ليس سنة مؤكدة لم يتم ايضا الخلو عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وانما لم تكن القعدة على رأس كل شفع فرضا كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن أو ان الخروج من الصلاة فلم تبقى القعدة فريضة بخلاف القراءة فانها ركعتان مقصود بنفسه واذا تركه لنفسه صلاته (قوله ولزم النفل بالشروع ولو عند الغروب والطلوع) بيان لما وجب على العبد من الصلاة بالتزامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر وما وجب بالفعل وهو الشروع في النفل فنبذ به تبعالا لكتاب فتقول ان ابطال العمل حرام بالنص ولا تبطلوا أعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتحيزي لا يكون الا بالاتمام لان المؤدى وقع قرينة بدليل انه لو مات بعد القدر المؤدى يصير مثابا وقد اتفق أصحابنا على لزوم القضاء في افساد الصلاة والصوم سواء كان بعد ركعتين في خلافهما أو غير عذر وانه يحل الفساد لعذر فيهما وانه لا يحل الا فساد في الصلاة لغیر عذر واختلفوا في اباحته في الصوم لغیر عذر وفي ظاهري رواية لا يباح وفي رواية المنتقى يباح كما سيأتي في الصوم وقوله ولو عند الغروب بيان لكونه لازماله اذا شرع فيه في وقت مكروه وهو ظاهر الرواية واذا افسده لزمه قضاءه بخلاف الصوم اذا شرع في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالفساد وسيأتي الفرق ان شاء الله تعالى في الصوم وفي البدائع وعندنا الافضل ان يقطعها وان اتم فقد أساء ولا قضاء عليه لانه اذاها كما وجبت فاذا قطعها لزمه القضاء انتهى وينبغي أن يكون القطع واجبا نحو جاعن المكروه تحريرا وليس بابطال للعمل لانه ابطال ليؤديه على وجهه اكل فلا يعيد ابطالا ولو قضاها في وقت مكروه آخر أجزأها لأنها وجبت ناقصة وأداها كما وجبت فيجوز كما لو أتمها في ذلك الوقت أطلق الشروع وانصرف الى الصحيح فلم يكن صحيحا لا قضاء عليه كما لو شرع في صلاة أتم متطوعا أو في صلاة امرأة أو جنب أو محدث كما في البدائع وانصرف الى القصد والشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد بالشروع هو الدخول فيها بتكبيره الافتتاح أو بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول صحيحا فاذا افسد الشفع الثاني لزمه قضاؤه فقط ولا يسرى الى الاول لما تقدم ان كل شفع منه صلاة على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز فسد الشفع الاول لان ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان استنفل بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد ما قبلها كذا في البدائع ثم هذا النقل اذا صار لازما بالشروع لا يخرج عن أصل النهية ولهذا لو اقتدى متطوعا بامام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى تطوعا آخر ذكر في الاصل انه ينوب عما لزمه بالافساد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وذكر في زيادات الزبادات انه لا ينوب كما في البدائع أيضا وأما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنبه أداء النفل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر ثم نقل انه لو أراد أن يصلى نوافل قبل ينذر بها ثم يصلها وقبل يصلها كما هي انتهى ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو

ولزم النفل بالشروع ولو
عند الغروب والطلوع

له فيه ولا في العمرة على ما يعلم من الزيادة والمظاهر تخصيص الصلاة فقط لان المقام لها ولانه ينبو عن الصوم قول المصنف ولو عند الغروب والطلوع كما يخفى هذا وانما يذكرا الاستواء لانه وقت ضيق لا يتأني فيه أداء الصلاة كذا نقله بعضهم عن الشلي وفيه أن الكلام في الشروع لا في الاداء ومدة الشروع يسيرة يمكن فيه فالاولى الجواب بان تحرى الشروع عند الاستواء نادر لعدم العلم به غالباً بخلاف الطلوع والغروب (قواء ولو نوى تطوعاً آخر) أى مع الامام في

الصورة المذكورة (قوله ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه) وكذا رواه البخاري عن ابن عمر ولا يظهري أن النبي صلى الله عليه وسلم عن النذر وقال إنه لا يرد شيئاً وإنما يستخرج به من البخيل

(وله عن عهدة النهي) أي النهي عن النذر فإن النهي الذي في حديث مسلم مطلق وتقييده بالنذر المعلق يحتمل أن يكون مراده ويحتمل عدمه جريا على ظاهر الإطلاق فلا حوط لعدم النذر لكن ذكر في فتح القدير في فروع قبيل كتاب الحج لوارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم يلزمه موجب النذر لأن نفس النذر بالقربة قربة فيسقط بالردة كسائر الأقرب اهـ ففيه التصريح بأن النذر بالقربة قربة فليس بمنهي عنه فبتعين تأويل الحديث بالمعلق بما لا يريد كونه كان دخاذاً دار فلان فله على صوم كذا ونحوه فإنه لم يقصد بسببه القربة وكذا المعلق بما يريد كونه كان شقي الله مريضاً أو ردغائياً فله على كذا فإنه لم يخص من شائبة العوض حيث جعل القربة ٦٢ في مقابلة الشفاء ونحوه مع ما فيه من إيهام أن الشفاء حصل بسببه فلذا قال في الحديث

انه لا يرد شيئاً وإنما يستخرج مرجح لقول من قال لا ينذرها لكن بعضهم حمل النهي على النذر المعلق على شرط لا به يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصاً ووجه من قال بنذرهما وان كانت تصير واجبة بالشروع أن الشروع في النذر يكون واجباً فيحصل له ثواب الواجب به بخلاف النفل والاحسن عند العبد الضعيف انه لا ينذرهما خروجا عن عهدة النهي بيقين ثم المنذور قسمان منجز ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب فيحرم عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح من أكل وشرب ولبس وجماع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كبنذر الوضوء لكل صلاة وكذا النذر بسجدة التلاوة بخلاف ما في القنية من انها تلزمه بخلاف ما اذا قال سجدة لا تلزمه ولا بنذر ما ليس من جنسه واجب كعبادة المريض وتشجيع الجنابة قال في البدائع ومن شرطه أن يكون قربة مقصودة فلا يصح النذر بعبادة المريض وتشجيع الجنائز والوضوء والغتسال ودخول المسجد ومس المحف والأدان وبناء الزباطات والمساجد وعبر ذلك وان كانت قربا لانهما غير مقصودة فلو قال الله على أن أصلي أو أصلي صلاة أو على صلاة لزمه ركعتان وكذا لو قال الله على أن أصلي يوماً لزمه ركعتان كما في القنية فلو نذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كالفروضات مع الترددون السن لكنه يصلي الوتر والمغرب أربعاً ولو نذر أن يصلي ركعة لزمه ركعتان أو ثلاثاً وأربعاً لأن ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كراهة أو عرف ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند أبي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجديد ولو نذر أن يصلي الظهر ثمانياً أو أن يركب النصاب عشرة أوجه الإسلام مرتين لا يلزمه الزائد لأنه الترام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلاة بغير وضوء لانها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذر بها بغير قراءة أو غيراً يابا فانها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لانها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والامى وبغير ثوب لعادته والظاهر أن مرادهم بغير وضوء بغير طهارة أصلاً تجوزاً بالخاص عن العام ليكون المشروع الأصلي في مثله هو الخاص والأصل الصلاة بغير وضوء ومشروعة بالتعم عند الجرح عن استعمال الماء وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه يقول بمشروعيتها لفاقد الطهورين كما عرف وكأنه لنذرته لم يفرغ عليه وفي شرح التجميع لمصنفه لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقاً وأما المعلق فظاهر الرواية انه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظهيرية واختار المحققون انه ان كان معلقاً على شرط يريد كونه لحجب منفعة أو دفع مضرة كان شقي الله مريضاً أو مات عدوى فله على

به من البخل فان هذا الكلام قد وقع موقع التعليل للنهي بخلاف النذر غير المعلق على شيء أصلاً فإنه تبرع محض بالقربة لله تعالى فلا وجه لمجمله داخل تحت النهي هذا وقد جعل بعض شراح البخاري النهي في الحديث على من يعتقد أن النذر مؤثر في تحصيل عرضه المعلق عليه وما قلناه أقرب والله تعالى أعلم (قوله ومن جنسها واجب) انظر ما فائدة التقييد به فان عبادة المريض وتشجيع الجنابة قد خرجا بعبادة مقصودة كما يصرح به ما سبق نقله عن البدائع (قوله وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف) مقتضى ذلك أنه لم ير التصريح بذلك وهو عجيب فقد

صرح به صاحب التجميع في شرحه عليه مع أنه سبق نقله عنه قريباً وعبارة شرح التجميع لمصنفه هكذا اذا نذر أن يصلي صوم ركعتين بغير طهارة لزمه بطهارة عند أبي يوسف لأن صدر كلامه نذر صحيح ملزم للطهارة اقتضاء فكان قوله بغير طهارة مناقضاً له فسقط وبقي الباقي على النسخة كقوله أنت طالق اليوم غداً أو غداً اليوم أو لله على ركعتين بطهارة أو بغير طهارة وقال محمداً لا يلزمه شيء لانه نذر بمعصية فلا يلزمه والكلام واحد فلا بد من اعتباره بخلاف الإفصاح بشرط الصحة لانه بعد رجوعه عن المنطوق بعد صمته ولزمه انتهت وبها يعلم ما في عبارته التي نقلها عن شرح التجميع من التحريف على ما في بعض النسخ وان في بعضها لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة والصواب فيها أو بلا طهارة وفي بعضها الاقتصار على قوله بلا طهارة وهي صحيحة وعليها فقد علمت ما في كلامه

صوم أو صدقة أو صلاة لا يجزئه الا فعل عينه وان كان معلقا على شرط لا يريد كونه كان دخلت الدار
أو كملت فلانا كان بخير اربعين الوفاء به وبين كفارة الجبن وصححه في الهداية وقال ان ابا حنيفة رجع عن
غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط
بخلاف المضاف كان نذر ان يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافا للحمد والفرق ان المعلق
لا ينعقد سيما في المحال بل عند الشرط والمضاف ينعقد في المحال كما عرف في الاصول وأوضحناه
في اب الاصول ولو عين مكانا فصلى فيما هو أشرف منه أو دونه جاز خلافا لفرق الثاني وذكر في
المصنف ان أقوى الاماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم
الجامع ثم مسجد الحى ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الاقدم والاقدم
ثم الاعظم وذكر النووى ان هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان في زمانه
دون ما زاد بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصلاة في تلك
الزيادة الا ان يكون فناء هذا المسجد في حكمه في الفصيلة تشرى بقاله وهى كانت من فناءه قبل ان تجعل
منه والله أعلم بالصواب وفي عدة المفتى للصدر الشهيد مريض قال ان شغافى الله تعالى على ان أقدر
واصلى ركعة لله على ان أتصدق بدرهم هكذا الى أربعة دراهم فقد رعى أربع ركعات يجب عليه
التصدق بعشرة دراهم انتهى ووجهه انه يلزمه بالركعة الاولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة
ثلاثة وبالرابعة أربعة وبالجملة عشرة دراهم وفي القنية أوجب على نفسه صلاة في وقت بعينه يتعين
ولو فات يقضيها كالصوم ولو نذر ان يصلى أربعة بعبادة سلمة يصلى في التشهد ويستفتح اذا قام الى الثالثة
اه (قوله وقضى ركعتين نووى أربعة وأفسده بعد - القعود الاول اوقبله) يعنى فيلزمه الشفع الثاني
ان أفسده بعد القعود الاول والشروع في الثاني والشفع الاول فقط ان أفسده قبل القعود بناء على انه
لا يلزمه بتجريمه النفل أكثر من الركعتين وان نوى أكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن أصحابنا
الابعارض الاقتداء وصحح في الخلاصة رجوع ابي يوسف الى قوله ما فهو باتفاقهم لان الوجوب
بسبب الشروع لم يشب وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا يلزم ازيدة بلا
ضرورة قيد بقوله نوى أربعة لانه لو شرع في النفل ولم ينلوا يلزمه الاربع كعتان اتفاقا وقيد
بالشروع لانه لو نذر صلاة ونوى أربعة بالزمنه أربع بالاخلاف كما في الخلاصة لان سبب الوجوب
فيه هو النذر بصيغته وضعا وأطلق في النفل فشمل السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع
فيها الاربع كعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لانها نفل وعلى قول ابي
يوسف يقضى أربعة في التطوع في السنة الأولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة
لانها صلاة واحدة بدليل الاحكام من انه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو أخبر الشفع بالبيع وانتقل
الى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا النخبة وتمنع صحة الخلوة وظاهر ما في فتح القدير والتبيين
والبدائع الاتفاق على هذه الاحكام وينبغي ان تختص بقول ابي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر
الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلى ان هذه الاحكام مسلمة عند أهل المذهب فلذا اختار ابن
الفضل قول ابي يوسف ونص صاحب النصاب على انه الاصح حيث قال وان قطع سنة الظهر على
رأس الركعتين أو الثالثة وشرع في الفرض لزمه قضاء الاربع وهو الاصح لانه بالشروع صار بمنزلة
الفرض انتهى وقيدنا بقولنا الابعارض الاقتداء لان المتطوع لو اقتدى بمصلى الظهر ثم قطعها فانه
يقضى أربعة سواء اقتدى به في أولها أو في القعدة الأخيرة لانه بالاقداء التزم صلاة الامام وهى

(قوله وعلى قول ابي يوسف

الخ) قال في النهر قد علمت

رجوعه فالخلاف ليس

بناء على قوله بل اختيار

لبعض المشايخ وعزاه في

الدراية للفضلى وعليه

فينبغي أن لا يفرق في

وجوب الاربع بين نيتها

أولا لانها صلاة واحدة

(قوله وظاهر ما في فتح

القدير والتبيين والبدائع

الخ) أقول نعم ما في الفتح

وقضى ركعتين نووى

ربعا وأفسده بعد القعود

الاول اوقبله

والتبيين طاهره ذلك

وأما ما في البدائع فلا بل

ظاهره المخلاف فانه

قال ومن المتأخرين من

مشايخنا من اختار قول

أبي يوسف فيما يؤدى

من الاربع منها بتسليمه

واحدة وهو الاربع

قبل الظهر وقالوا لو قطعها

يقضى أربعة ولو أخبر

بالبيع وانتقل الى الشفع

الثاني لا تبطل شفعته

ويمنع صحة الخلوة اه

(قوله وفساد الاداء لا يزيد)

على تركه) أي لا يكون أقوى من ترك الاداء بان أحرم واقفا ثم ترك أداء كل الافعال بأن وقف ساكنا طويلا لا تبطل التحريم وهذا لانها ليست لم تعتد الالهذا الشفع وان بناء الشفع الثاني حائز فعلم انها له وبغيره فبفساده لا تنقضي فائدتها بالكلية لتفسد هي كما بسطه في الفتح

أولم يقرأ فيه شيئا أو قرأ في الاولين أو الآخرين وأربعاً أو قرأ في احدي الاولين واحدي الآخرين (قوله وعند أبي حنيفة الى آخر كلامه) لا يخفى ان بهذا التقرير لم يحصل الجواب عما قرر لابي يوسف بل جوابه منع ان فساد لا يزيد على تركه لان الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد وتمايمه في الفتح (قوله لكن فسادها الخ) قال في النهاية فان قلت كان ترك القراءة في ركعة مجتهد فيه كذلك عدم الفساد بترك القراءة في الكل مجتهد فيه لان القراءة ليست بفرض عند أبي بكر الأصم الجواب أن قوله مخالف للدليل القطعي فلا يعتبره (قوله على رواية محمد) قد لقوله وهو قول أبي حنيفة

أربع كذا في البدائع وقيد قواه بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وأفسدها لزمه أربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وقد ذكره في شرح منية المصلي بحثا وهو منقول في البدائع كما سلف فقواهم ان كل شفع في النفل صلاة على حدة مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والا فالشكل صلاة واحدة بمنزلة الفرض واذا أفسده لزمه الكل (قوله أولم يقرأ فيه شيئا أو قرأ في الاولين أو الآخرين) أي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريم عند أبي يوسف لان القراءة ركن زائد لا ترى ان للصلاة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريم وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريم فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركها في احدهما واذا فسدت الافعال لم تبقى التحريم لانها تعتد للافعال وقد فسدت وعند الامام أبي حنيفة ان فساد الشفع الاول بترك القراءة فيهما بطلت التحريم فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احدهما بقيت التحريم فصح الشروع في الشفع الثاني الا ان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول بجوازها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انما عرفت فسادها بدليل اجتهادي غير موجب على اليقين بل يجوز ان يكون الصحيح قوله غير انما عرفت فسادها ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه بغالب الرأي فلم يحكم ببطلان التحريم الثانية بيقين بالشك واذا عرفت هذا فنقول اذا ترك القراءة في الاربع قضى الركعتين الاولين فقط عندهما البطلان التحريم خلافا لابي يوسف لبقائها عنده فيقض الشفعين وان ترك القراءة في الآخرين فقد أفسدهما فقط فيلزمه قضاؤهما اجماعا واذا ترك القراءة في الاولين فقط لزمه قضاؤهما فقط اجماعا لفسادهما ولم يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما حتى لو فقهه فيه لا تنتقض طهارته وعند أبي يوسف قد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه وأشار المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث أخرى اضافة تصير المسائل ستا من الثمانية احداها لو قرأ في الاولين واحدي الآخرين فعليه قضاء الآخرين اجماعا ثانيها لو قرأ في الآخرين واحدي الاولين فعليه قضاء الاولين اجماعا ثالثها لو قرأ في احدي الآخرين لا غير لزمه قضاء الاولين عندهما وعند أبي يوسف بقضى أربعاً وقد قدمنا ان فساد الشفع الثاني يسري الى الاول اذا لم يتعدي بينهما فقولنا أو قرأ في الاولين مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والافعال قضاء الاربع كما في العناية وفي البدائع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد وما اذا لم يقعد ففساد صلواته عند محمد بترك القعدة فلا تنافي هذه التفريعات عنده انتهى ثم اعلم ان هذه المسائل الست تسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك في الركعة الثالثة أو ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا ترك في الركعة الاولى أو ترك في الثانية والسادسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا قرأ في الثالثة أو قرأ في الرابعة والمسائل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها أربع أشار إليها بقوله (وأربعاً لو قرأ في احدي الاولين واحدي الآخرين) وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف على رواية محمد لبقاء التحريم عندهما ما عرفت في الاصل السابق وعند محمد عليه قضاء الاولين لا غير لان التحريم قد

قال في الهداية على قول أبي يوسف رحمه الله قضي الاربع وكذا عند أبي حنيفة اه فقلوه وكذا قال في العناية هو اشارة الى انه ليس قوله باتفاق بينهما بل انما هو قوله على رواية محمد وهو فصل أصاب مخزعه كما ترى (قوله بل تفريع صحيح الخ) قال في النهر أقول في كونه تخريجا على أصل الامام نظر يوضحه سلوك طريق الاسناد في الحديث وقول محمد بل حفظها ونسي ودعوى انه رواه بلا واسطة منافي لما ادعاه من الرواية عن الثاني نعم لو قيل انما اعتمد المشايخ ذلك لانه لا بناء على ما رواه عن الثاني بل بناء على ما سمعه منه من غير واسطة فانه وان بطأت روايته من هذا الوجه لانه لا مانع من ثبوتها من طريق أخرى فقد ذكر في الاصل ان قول محمد فيه قياس واستحسان وان ما ادعى أبو يوسف روايته قياس وما ذكره محمد استحسان ثم رأيت في شهادات فتح القدير لو سمع من غيره حديثا ثم نسي الاصل روايته للفرع ثم سمع الفرع يروي عنه عندهم لا يعمل به وعند محمد يعمل به ومن ذلك المسائل التي رواها محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ونسبها أبو يوسف وهي ستة فكان أبو يوسف لا يعتبر روايته محمد ومحمد لا يدع روايتها عنه كذا قالوا وفيه اشكال لان المذكور ان أبا يوسف أنكر وقال ٦٥ ما رويت لك عن أبي حنيفة

ذلك وهذه الصورة ليست من نسيان الاصل رواية الفرع بخلاف ما اذا نسي الاصل ولم يجزم بالانكار فلا ينبغي اعتبار قول محمد الا اذا صح اعتبار ما ذكره تخريجا على أصل أي حنيفة اه ملخصا اه وأجاب العلامة المقدسي بقوله أقول لعلة جله محمد على النسيان لطول العهد واشتغاله بالقضاء اه (قوله وبما ذكرناه الخ) فيه بحث لان مسائل ظاهر الرواية هي ما وجد في بعض كتب محمد كالسوط والزبادات والجامع الصغير سميت

ارتفعت عنده قال في الهداية وقد أنكر أبو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن أبي حنيفة انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال نفي الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل أن يكون ما حكى أبو يوسف من قول أبي حنيفة قياسا وما ذكره محمد استحسانا ذكر القياس والاستحسان في الاصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضيان في شرح الجامع الصغير ان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الاصول بان تكذيب الفرع الاصل يسقط الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لانه على انه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة والافهمه شكل انتهى وبما ذكرناه عن قاضيان ارتفع الاشكال لتصريحه بانها ظاهر الرواية كانه لثبوتها بالسمع لمحمد من أبي حنيفة بلا واسطة أبي يوسف فانما اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزيا الى نفي الاسلام كان أبو يوسف يتوقع من محمد ان يروي كتابا عنه فصنف محمد هذا الكتاب أي الجامع الصغير وأسنده عن أبي يوسف الى أبي حنيفة فلما عرض على أبي يوسف استحسنته وقال حفظ أبو عبد الله الاماثل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمد قال حفظتها ونسي وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المعنى فقال الاولى مسألة ترك القراءة وقد علمتها الثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلى حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب اذا أعتق ثم أحاز المالك البيع نقد العتق قال انما رويت لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها الا أن تكون حبلية فحينئذ لا يجوز نكاحها قال انما رويت لك انه يجوز نكاحها ولا يكن

بذلك لانها ثابتة عنه امامتواترة أو مشهورة وهي الطبقة الاولى والثانية مسائل النوازل كالكيسانيات والهارويات وتسمى غير ظاهر الرواية لانها لم تثبت عن محمد بثبوتها ظاهرا كالأولى والطبقة الثالثة ما استنبطه المتأخرون مما لم يجدوا فيه رواية عن أصحاب المذهب كما بسطه الشيخ اسمعيل رحمه الله في صدر شرحه وحينئذ فقول قاضيان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية معناه انه مذكور في كتب ظاهر الرواية وهو كذلك لانه في الجامع الصغير وقول المؤلف كانه لثبوتها بالسمع الخ ربما يوهم ان ظاهر الرواية ما سمعه محمد من أبي حنيفة وهذا يقتضي أن لا يكون الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية لانه بواسطة أبي يوسف كما يأتي مع انه نفسه صرح في شرح قواه ودعا بما يشبه القرآن والسنة انه من كتب ظاهر الرواية تأمل ثم رأيت العلامة المقدسي ذكر نحو ما بحثته في شرحه على نظم الكفر فاعترضه بان ما ذكره من الجواب ينوقف على ان مراد قاضيان بظاهر الرواية غير ما ذكر في الاصل ونحوه كالجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية وزاد على ما قلته ان محصل كلامه هو ما يفهم من كلام الكمال من التفريع الصحيح على أصل أبي حنيفة رحمه الله وان الاشكال في تصميم محمد على مخالفة من روى عنه لا ترتفع

لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة عبد بن اثنين قتل مولى لهما فغدا أحدهما بطل الدم كله عند أبي حنيفة وقال لا يدفع ربعه الى شريكه أو يغديه بربع الدية وقال أبو يوسف انما حكيت لك عن أبي حنيفة كقولنا وانما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فغدا أحدهما الا ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الاولى السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبد الا غير فادعى العبدان الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف دينار وقيمة العبد ألف فقال ابن صدق ما يسعى في قيمته انه عبد انتهى وأشار المصنف بهذه المسئلة الى وقال أبو يوسف انما رويت لك ما دام يسعى في قيمته انه عبد انتهى وأشار المصنف بهذه المسئلة الى مسألة أخرى تمام الثمانية (و) هي ما اذا قرأ (في احدى الاولين) لا غير فانه يلزمه قضاء أربع عندهما وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي اشارة الى خمسة أخرى فمسائل لزوم الاربع ست تمام الخمسة عشر فان مسألة الكتاب أعني ما اذا قرأ في احدى الاولين واحدى الاخرين صادقة باربع صور لان احدى الاولين صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الاولى فقط أو في الثانية فقط واحدى الاخرين صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الثالثة فقط أو في الرابعة فقط ومسئلة ما اذا قرأ في احدى الاولين لا غير صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الاولى فقط أو في الثانية فقط فصار الحاصل ان مسائل ترك القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية بمجمل وقال فعليك بتمييز المتداخلة بالتفتيش في الاقسام وقد سمر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة بميزة لله الحمد والمنة وفي البسائع ولو كان خلفه رجل اقتدى به في حكمه حكم امامه يقضى ما يقضى امامه لان صلاة المقتدى متعلقة بصلاة الامام صحة وفساد اولوتكلم المقتدى وقد أتم الامام الاربع فان تكلم قبل قعود الامام فعليه قضاء الاولين فقط لانه لم يلتزم الشفع الاخر وان تكلم بعد قعوده قبل قيامه الى الثالثة لاشئ عليه واما اذا قام الى الثالثة ثم تكلم المقتدى لم تذكر في الاصل وذكر عصام ان عليه قضاء أربع وخصه أبو المعين بقولها ما عند محمد فيلزمه قضاء الاخير لا غير انتهى وفي المحيط ولو اقتدى به في الاخرين وصلاهما مع الامام قضى الاولين لانه بالاعتداء التزم ما لزم الامام (قوله ولا يصلي بعد صلاة مثلها) هذا اللفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية البيان أثر عن عمر رضي الله عنه وقال عبد الله بن مسعود لا يصلي على اثر صلاة مثلها وهذا الحديث حص منه البعض لانه يصلي سنة الفجر ثم الغرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر أربعين يصلي الغرض أربعين وكذا يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يمكن اجراؤه على العموم وجب جملة على أخص المحصوص كما هو المحكم في العام اذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير المراد منه ان لا يصلي بعد أداء الظهر نافلة ركعتان بقراءة ركعتان بغير قراءة يعني لا تصلي النافلة كذلك حتى لا تكون مثلا للغرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل قال قاضيان في شرح الجامع الصغير ولو جعل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في المؤدى كان حسنا وان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير الاول بما في أبي داود عن سليمان ابن يسار قال أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت ألا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى مالك في الموطأ أحدنا نافع ان رجلا سأل ابن عمر فقال اني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الامام أفأصلي معه فقال ابن عمر نعم فقال أيتها ما أجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل أينما شاء فهذا من

وفي احدى الاولين ولا يصلي بعد صلاة مثلها

(قوله وقد أتم الامام الاربع) أي أتمها بعد تكلم المقتدى كما هو ظاهر لكن العبارة موهمة (قوله للاول) صوابه للثاني أي قوله وعلى النهي عن قضاء الفرائض

(قوله فان كان ذلك الحمل محققا الخ) يفيد باطلا لانه لو صلى الفريضة منفردا بلا عذرا به له اعادتها مع الجماعة في سائر الاوقات لا تركها المكروه ولم ارم من صرح به فليست امل لكن يخالفه ما ذكره في الفصل الآتي من التفصيل من انه لو صلى ركعة واقعت يقطع ويقتهدي الى آخر ما يأتي الا ان يحمل ذلك على ما اذا كانت صلاته منفردا مع العذر المسوغ لترك الجماعة وهو بعيد (قوله وبما قررناه الخ) دفعه في النهر بما نقله عن العناية بقوله وذكر المصنف لهذا بعد افادة ان القراءة واجبة في جميع النفل وما ترتب على ذلك من الثمانية دليل على هذا التأويل (قوله وأما اداء صلاه مع عجزه الخ) قال في الفتح واستدلوا به بحديث البخاري في الجهاد اذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما يعمل مقبلا صحيحا (قوله ولا يمكن ٦٧ حله الخ) قال في الفتح ولا يعلم

الصلاة نائما تسوغ الا في الفرض حالة العجز عن القعود وهذا حديث يعكز على جملهم الحديث على النفل وعلى كونه في الفرض لا يسقط من أجر القائم شيء والحديث الذي استدلو به على خلاف ذلك أي حديث البخاري في الجهاد انما

ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء يفيد كناية مشل ما كان يعمل مقيما صحيحا وانما عاقبه المرض عن ان يعمل شيئا أصلا وذلك لا يستلزم احتساب ماصلي قاعدا بالصلاة قائما بجواز احتسابه نصفان يكمل له كل عمله من ذلك وغيره فضلا والا فالعارضه قائمة لا تزول لا بتجوز النافلة قائما ولا أعلمه

ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه انما أراد كلتا هـ ما على وجه الفرض أو اذا صلى في جماعة فلا يعيد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى والحاصل ان تكرار الصلاة ان كان مع الجماعة في المسجد على هيئته الاولى فمكروه والا فان كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فمكروه كما بعد الصبح والعصر والا فان كان للحمل في المؤدى فان كان ذلك الحمل محققا ما بترك واجبا أو بارتكاب مكروه غير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الذخيرة وقال انه لا يتناول النهي وان كان ذلك الحمل غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وفي ما آل الغناوى ولولم يفته شي من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره ونصح النقل فنفى قول كان يصلي المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث فعدت انتهى وذكر في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له أصحابه من الغدا لا نعبد صلاة الا له فقال ان الله ينهاكم عن الربا فقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام وبما قررناه ظهر ان ذكر المصنف في اختصار لفظ الحديث مع ان عمومه ليس عمرا مما لا ينبغي (قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء) بيان أيضا لما خالف فيه النفل الفرائض والواجبات وهو جواز القعود مع القدرة على القيام وقد حكى فيه إجماع العلماء وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمض حتى كان يصلي كثير من صلاته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو أفضل ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم وقد ذكر الجمهور كماله النوى انه محمول على صلاة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وأما اداء صلاه مع عجزه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما وأما الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة على القيام ويأثم ويكفر ان استحله وان صلى قاعدا العجز أو مضطجعا العجز فثوابه كثوابه اه وتعبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض روايات ومن صلى نائما أي مضطجعا فله نصف أجر القاعد ولا يمكن حله على النفل مع القدرة الا يصح مضطجعا اللهم الا أن يحكم بشذوذ هذه الرواية وفي النهاية انعقد الاجماع على ان صلاة القاعد لعجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في الفضيلة والاجر انتهى وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم انه على النصف

في فقهما (قوله وفيه نظر الخ) أقول هذا النظر ظاهر لان ما نقله النووي عن بعضهم هو المتبادر من الحديث لوجوه الاول كلمة من فانها عامة في كل فصل الثاني قوله ومن صلى نائما وهو موجود في صحيح البخاري الثالث ان المذكور في صحيح البخاري ان عمران رضي الله تعالى عنه كانت به بواسير فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث وبهذا الوجه مع الذين قبله بعد حله على صلاة النفل خاصة من غير عذر والاولى المصير الى ما تقدمناه عن الفتح من احتمال صلاته نصفان كما لهاله فضلا وفي التكمشاف في تفسير قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين الآية فان قلت تزداد الله سبحانه مفضلين درجة واحدة ومفضلين درجات فمن هم قلت أما المفضلون درجة واحدة فهم الذي فضلوا على القاعدين الاخر أو أما المفضلون درجات فالذين فضلوا على القاعدين الذين أذن لهم في التخلف اكتفاء غيرهم لان الغزو فرض كفاية اه قلت في الآية دليل على ان العامل أفضل من التارك لعذر

وهذا لا ينافي ما مر من حديث البخاري في الجهاد لا مكان جل ما هناك على كثابة أصل الثواب وما هنا على زيادة المضاعفة بسبب المشقة نظير ما قيل في ان ٦٨ الاخلاص تعدل ثلث القرآن ونحو ذلك والله أعلم (قوله وله) أي للإمام أبي حنيفة

رحمه الله ان المصلي لم يباشر القيام فيما بقي أي فيما قعد فيه أي لم يشرع فيه قائما بعد فلا يلزمه القيام فيه ولما أي وللهذا يشرع من الصلاة بصفة القيام أوللهذا يشرع من الصلاة النافلة مطلقا صحة بدون القيام بخلاف النذر وحاصله منع كون الشروع موجبا غير أصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر مطلقا بل في إيجاب أصل الفعل (قوله ورجع الثاني) أي القول الثاني المعبر عنه بقوله وعند البعض يلزمه القيام (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر ولم يبين للعود كيفية لما ان الكلام في الجواز ولا شك في حصوله على أي حال كان وبه سقط ما في البحر انه للاختلاف فيه انما الاختلاف في تعيين ماهو الأفضل واختار ما قاله زفر وهو رواية عن الامام أن يبعد كما في التشهد قال أبو الليث وعليه الفتوى ولا خلاف انه اذا جاء أو ان التشهد

جلس كذلك سواء سقط القيام بعذر أم لا

من صلاة القائم مع العذر وعليه جل الحديث فلا اجماع إلا أن يريد به اجماع أئمتنا وذو كرفي المحتبي بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر لما العاجز فصلاته بايماء أفضل من صلاة القائم الراكع الساجد لانه جهد المقل انتهى ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عدا من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعدا مع القدرة على القيام كما فلتته قائما تشرى فالتة صلى الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر وقال حدثت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة قال فأتيت به فوجدته يصلي قاعدا فوضعت يدي على رأسه فقال مالك يا عبد الله بن عمر وقلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف الصلاة وأنت تصلي قاعدا قال أجل ولكني لست كأحد منكم انتهى أطلق في التنفل فشم السنة أو كدة والتراويح لكن ذكر قاضيان في فتاواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز أدائها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في النأ كمدونها انتهى وقد نقلناه في سنة الفجر في موضعها من رواية الحسن وهكذا صححه حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح لمخالفته للتواتر وعمل السلف وهذا كله في الابتداء وأما قوله وبناء بان شرع فيه قائما ثم قعد من غير عذر فهو قول أبي حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزئه وهو قياس لان الشروع معتبر بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما بآثر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كما لو نذر صلاة لانه في النفل وصف زائد فلا يلزمه الا بشرط وعند البعض يلزمه القيام لان إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله وأينما أوجبه الله تعالى أوجبه قائما والصحيح الاول كالمتابع في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان ورجع الثاني في فتح القدير بخشايان الصلاة عبارة عن القيام والقراءة إلى آخرها فهو الركن الأصلي غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه قد بنا بكونه شرع قائما ثم عدل لانه لو كان على عكسه فانه يجوز اتفاقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم تكرونا عائشة انه كان يفتح التطوع قاعدا فيقرأ أو رده حتى اذا بقي عشر آيات ونحوها فام الى آخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية وذ كرفي التحنيس ان الأفضل أن يقوم فيقرأ شيئا ثم يركع ليكون موافقا لسنة ولولم يقرأ ولكنه استوى قائما ثم ركع جاز وان لم يستوف قائما وركع لا يجزئه لانه لا يكون ركعا قائما ولا ركعا قاعدا انتهى وليس هو بناء القوي على الصعيف لان القعود والقيام في النفل سواء والفرق لمحمد بن هداو بن قوله بطلان صلاة المريض اذا قدر على القيام في أثناء صلاته ان تحريرة المتطوع لم تمنع القعود ألبتة بل للقيام لانه أصل هو قادر عليه ثم جازله شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فانه قد لا للمقدور وهو القعود ولم يذكر المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه ففي الذخيرة والنهاية انه في التشهد يتعد كما يقعد في سائر الصلوات اجماعا سواء كان بعذرا أو غيره أما حالة القراءة فعن أبي حنيفة تخيير بين القعود والتربع والاحتباء ونقله الذكر خي عن محمد وعن أبي يوسف يحتبي وعنهما يتربع ثم قال أبو يوسف محل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفر انه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه أبو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي لانه المعهود شرعا في الصلاة واختار الامام خواهر زاده الاحتباء لان عامة صلاة رسول الله صلى الله

(قوله أما إذا كانت تسير بتسيير صاحبها الخ) قال في النهر ينبغي أن يقيد بما إذا كان يعمل كثير لقولهم إذا حرك رجله أو ضرب دابته فلا بأس به إذا لم يكن كثيرا أه قلت ويفهم ذلك أيضا من قول البرازية في تعليل المسئلة بأنه عمل كثير وفي الذخيرة عن شرح السير إذا كانت لا تنساق بنفسها فاساقها هل تفسد صلاته قال إن كان معه سوط ففهمها به ونحوهما لا تفسد صلاته لأنه عمل قليل أه وهو نص في المراد (قوله وعلة في البدائع بأنه لما سقط الخ) أقول يفهم من ٦٩ تخصيص السقوط بظاهرة

المكان أنه يجب عليه خلع النعلين لو كان فيهما نجاسة مانعة ولم أره صريحا فليراجع ثم رأيت في النهر قال وقياس هذا ولو على المصلي أيضا مع أن ظاهر كلامهم المنع في هذا والفرق قد يعسر فتدبر أه قلت الظاهر أنه غير عسير لأن الدابة وما يتبعها من السرج ورا كما خارج المصروميا إلى أي جهة توجهت دابته

ونحوه مظنة النجاسة لنومها على عذرتها وتقرعها بها فلو اشترط طهارتها لم يأت إلى المخرج بخلاف المصلي إذ يمكنه خلع ثوبه المتنجس على أنه يندبر بالنسبة إليها تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء تعقب النهر بقوله الفرق أظهر من نار على علم وهو أنه لا ضرورة فيها على المصلي بخلاف ما في موضع الجلوس أو الركابين أه

عليه وسلم في آخر العمر كان محتيا ولأنه يكون أكثر توجيها لأعضائه إلى القبلة لأن الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام أه وتفسير الاحتباء أن ينصب ركبته ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذكر في الخلاصة عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات فحينئذ لا فناء على إحدى الروايات ولا حاجة إلى أن تصاف إلى زفر كما لا يخفى وقيد بالتفعل قاعدة لأن المتفعل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو من قرىب من الركوع لا يصح أيضا في التفعل كما يشير إليه كلام التاجيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي (قوله ورا كما خارج المصروميا إلى أي جهة توجهت دابته) أي يتفعل را كما لحديث الصحيحين عن ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومئ أعماء ولكنه يخفض السجدة من الركعتين أطلقه فشمّل ما إذا كان مسافرا أو مقبلا ما خرج إلى بعض النواحي لمحااجة وصححه في النهاية وما إذا قدر على النزول أولا وقيد بخارج المصروميا لأنه لا يجوز التفعل عليه في المصروميا وقال أبو يوسف لا بأس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا في حد خارج المصروميا والصحيح أنها تجوز في كل موضع يجوز للسافر أن يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها وأشار بقوله توجهت دابته دون أن يقول وجه دابته إليها إلى أن محل جوازها عليها ما إذا كانت واقفة أو سارت بنفسها أما إذا كانت تسير بتسيير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها إلا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة وإلى أنه لا يشترط استقبال القبلة في الابتداء لأنه لما جاز الصلاة إلى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح إلى غير جهتها كذا في غاية البيان وإلى أنه إذا صلى إلى غير ما توجهت به دابته لا يجوز لعدم الضرورة إلى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لأنها ليست بشرط على قول الأكثر سواء كانت على السرج أو على الركابين أو الدابة لأن فيها ضرورة فسد اعتبارها وصرح في المحيط والكافي بأنه لا يصح وفي الخلاصة بأنه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلة في البدائع بأنه لما سقط اعتبار الركابين الأصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان أولى وقيد بالتفعل لأن الغرض والواجب بأنواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمندور وبالزمن بالشروع والافساد وصلاة الحنازة والسجدة التي تليت على الأرض لعدم لزوم المخرج في النزول ولا يلزمه إعادة الاستطاع النزول كما في الظهيرية وغيرها ومن الاعتذار أن يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله ولم يقف له رفقاؤه وكذا إذا كانت الدابة جوحا لا يقدر على ركوبها إلا بمعين أو هو شيخ كبير لا يجتمع من يركبه ومن الاعتذار الطين والمطر بشرط أن يكون بحال يغيب وجهه في الطين أما إذا لم يكن كذلك والأرض ندية فإنه يصلي هناك كما في الخلاصة والظاهر أن اعتبار المعين هنا هو على قوله ما لم يعرف أن أبا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير وفي فتاوى قاض خان والظهيرية الرجل إذا جمل امرأته من القرية إلى المصر كان لها أن تصلي على الدابة في الطريق إذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه أنها

(قوله من الوتر الخ) بيان لأنواع الواجب (قوله ولا يلزمه إعادة إذا استطاع النزول) قال الرمي الظاهر أن هنا أي قبل قوله ولا يلزمه كلاما محذوفا وهو ويجوز من عذر تأمل أه (قوله والظاهر أن اعتبار المعين هنا الخ) أي في قوله وكذا إذا كانت الدابة جوحا الخ لكن فيه أنه لم يعتبر المعين إذ لو اعتبر لزمه النزول إذ لو جحد المعين نعم قوله أو شيخ كبير لا يجتمع من يركبه يدل بفهمه ومعه أنه لو وجد من يركبه يلزمه النزول فيدل على اعتبار المعين والمسئلة الأولى دلت على عدم اعتبار المعين والثانية دلت على اعتبار

(قوله وينبغي أن يكون له ذلك) قد يقال بخلافه لأن الرجل في هذه الصورة قادر على النزول والمحزن المرأة ليس عذراً فإثمافه بل هو قائم فيها إلا أن يقال ان ٧٠ الكلام هو عند عدم إمكان ركوب المرأة إذا نزل الرجل وإذا كان كذلك يلزم من نزوله سقوط

المحمل على الأرض أو عقر الحمل أو هلاك المرأة أو نحو ذلك فيكون عذراً قائماً فيه راجعاً إليه كخوفه على نفسه أو ماله تأمل (قوله وإذا صلى على الدابة الخ) قال الزملي أي الفرض تأمل فلت لا حاجة للتأمل لأن الكلام في الفرض بدليل بنية عبارة الظهيرية من وبني نزوله لا بعكسه

التفرقة بين حالة العذر وغيرها على أن المؤلف سيصرح قريبا بعد تمام العبارة بذلك (قوله أما الصلاة على العجالة الخ) لينظر الفرق بينهما في حالة عدم السير وبين الحمل إذا كان على عيذان على الأرض وإن العجالة التي طرف منها على الدابة مثل المحمل إذا كان على الدابة وتحت عيذان على الأرض فليست تأمل ولعل المراد بالعجالة غير معناها المشهور فإن المشهور فيها ما في المغرب من أنها شيء مثل الخفة يحمل عليها الانتقال ولا يخفى أن هذه يكون قرارها على الأرض ولكنها ترطب بحبل ونحوه وتجربها به البقر أو الابل

لا تقدر بنفسها من غير معين حتى إذا قدرت على الركوب والنزول بحزمها أو زوجها فإنه لا يجب عليها ذلك ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لأن أبا حنيفة لا يجعل قدرة الإنسان بغيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي أنه إذا لم يكن معها محرم فإنه تجوز صلاتها على الدابة إذا لم تقدر على النزول والظاهر أن اشتراط عدم المحرم معها مفرغ على قولهما فقط ولم أر حكم ما إذا كان راكباً مع امرأته أو أمه أو ولدها أو غيره من أهله في سفر الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب أي تجوز للرجل المعادل لها أن يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمرأة إذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل المحمل بنزوله وحده وينبغي أن يكون له ذلك كما لا يخفى وأطلق في الدابة فشمع جميع الدواب وقيس به لأنه لا تجوز صلاة الماشي بالاجتماع كذاني المجتبى وأطلق في النفل فشمع السنن المؤكدة قال في الهداية والسنن الرواتب نوافل وعن أبي حنيفة أنه ينزل لسنة الفجر لأنها آكد من سائرهما انتهى بل روى عنه أنها واجبة وعلى هذا إذاؤها قاعداً كما أسلفناه وقد قدمنا أنه ينزل للوتر اتفاقاً بينه وبينهما وأطلق في الركوب خارج المحرم فشمع ما إذا كان خارجاً ابتداء وانتهاء إلى سلامه أو ابتداء فقط لما في الخلاصة ولو افتتحها خارج المصر ثم دخل المصر أتم على الدابة وقال كثير من أصحابنا ينزل وينتهي على الأرض انتهى وفي الظهيرية وإذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له أن يصلي على الدابة إذا كانت الدابة واقفة إلا أن يكون المحمل على عيذان على الأرض أما الصلاة على العجالة أن كان طرف العجالة على الدابة وهي تسير أو لا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وإن لم يكن طرف العجالة على الدابة جاز وهو بمنزلة الصلاة على السير برأيه وهذا كله في الفرض أما في النفل فيجوز على المحمل والعجالة مطلقاً كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة أن يصلي بالإيماء ويجعل السجود أخفض من الركوع من غير أن يضع رأسه على شيء سائرة أو واقفة دابته ويصلون فرادى فإن صلوا بجماعة فصلاة الإمام نامة وصلاة القوم واسدة وعن محمد يجوز إذا كان البعض بجانب البعض انتهى وفي الظهيرية رجلان في محمل واحد أو قعدى أحدهما بالآخر في التطوع أجزأهما وهذا لا يشكل إذا كانا في شق واحد وإذا كانا في شقين مختلف المشايخ قال بعضهم إذا كان أحد الشقين مربوطاً بالآخر يجوز وإذا لم يكن مربوطاً لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيما كان إذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الأرض اه وفي منية المصلي ولو سجد على شيء وضع عنده أو على سرج لا يجوز لأن الصلاة على الدابة شرعت بالإيماء اه وينبغي حمله على ما لا يمكن بحيث يخفض رأسه والا فقد صرحوا في صلاة المريض أنه لا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه وإن فعل وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الإيماء وإن وضع ذلك على جهته لا يجزئه لانعدامه كذاني الهداية وغيرها (قوله وبني نزوله لا بعكسه) أي إذا افتتح النفل راكباً ثم نزل بني ولا يبنى إذا افتتحه نازلاً ثم ركب لأن إكراه الركب انعقد بجوز الركوع والسجود لقدرته على النزول فإذا أتى به ما صح وأحرام النازل انعقد موجباً للركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن أبي يوسف أنه يستقبل إذا نزل أيضاً وكذا عند محمد إذا نزل بعد ما صلى ركعة والأصح هو الظاهر كذاني الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فإن المنقول في الحائض أن المصلي إذا ركب الدابة

ولكن يراد بها هنا ما يسمى في عرفنا تحتها وهو محقة لها أعواد أربعة من طرفها مثل النعش تحمل على جملتين فسدت أو بخلين (قوله وينبغي حمله الخ) قال في النهر لا حاجة إليه إذ المنتقى إنما هو كونه سجداً اه فليست تأمل (قوله وقوله من غير عذر)

فسدت صلاته وورد في غاية البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير
بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع على السرج لا يبنى مع ان العمل لم يوجد ففضلا عن العمل
الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية اهـ وأورد في النهاية ان القول بالبناء فيما اذا نزل يؤدي الى
بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالمرض اذا صلى بعض صلاته بالاعياء ثم قدر على الاركان
لا يجوز له البناء فخر زاعما قلنا وأجاب بان الاعياء من المريض دون الاعياء من الراكب لان
الاعياء من المريض بدل عن الاركان والاعياء من الراكب ليس ببدل عنها لان البدل في العبادات
اسم لما صار اليه عند مجزئ غيره والمريض أعجز مرضه عن الاركان فكان الاعياء بدلا عنها والراكب
لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه يملك الانتصاب على الركابين فيكون ذلك منه قياما وكذلك
يمكنه أن يخزرا كما وساجدا ومع هذا أطلق السارح في الاعياء فلا يكون الاعياء بدلا فكان فويا
في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وفرق في المحيط بوجه آخر هو ان في المريض
ليس له أن يفتح الصلاة بالاعياء مع القدرة على الركوع والسجود فذلك اذا قدر على ذلك في
خلال صلاته لا يبنى أما الراكب هنالك ان يفتح الصلاة بالاعياء على الدابة مع القدرة قال النزول
لا يمنع من البناء قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبنى في المكتوبة فيما اذا افتتحها
راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يفتحها بالاعياء على الدابة عند القدرة ولذلك قيد المسئلة في الهداية
بالتطوع وذكر الامام الاسيحي ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال صلاته انما كان في
المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل أيضا في
التطوع فينبغي الاحتياج الى الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيناه اهـ
(قوله وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والختم مرة بجماعة بعد
كل أربع بقدرها) بيان لصلاة التراويح وانما لم يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطابقة
لكثرة شعبها واختصاصها بحكم من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع
ترويجة وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات الخصوصية لاسنناتها
استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظاهر به
وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة واقطع الاختلاف برواية الحسن عن أبي حنيفة
انها سنة وذكر في الاختيار ان ابا يوسف سأل ابا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة
ولم يخزجه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدع ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ولا ينافيه قول القدوري انها مستحبة كما فهمه في الهداية عندلانه انما قال
يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح
مستحبة كذا في العناية وفي شرح منية المصلي وحكي غير واحد الاجماع على سنيتها وندسها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وندبنا اليها واقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية ان تكتب على
أمته كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما ثم وقعت المواطبة عليها في أثناء خلافة عمر رضي الله عنه
ووافقه على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم مازال الناس من ذلك المصدر
الى يومنا هذا على اقامتها من غير تكبر وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم سنتي وسنة
الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه أبو داود وأطلقه فشمس الرجال والنساء كما
صرح به في الحاشية والظهيرية وقواه عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطأ عن

وسن في رمضان عشرون
ركعة بعد العشاء قبل
الوتر وبعده بجماعة
والختم مرة بجماعة
أربع بقدرها

أى قول صاحب الهداية
في تعليل المسئلة (قوله
فشمس الرجال والنساء)
أى خلافا لما قاله بعض
الروافض من انها سنة
الرجال فقط كما في الدرر
وعزاه نوح أفندي الى
الكاظم ثم قال لكن
المشهور عنهم انها ليست
بسنة أصلا فان في الزهراء
ودا جمع السنة على
شرعية التراويح ورواها
ولم يذكرها أحد من أهل
القبلة الا الروافض اهـ

(قوله كما ثبت في الصحيحين الخ) أي الحديث السابق عند قول المتن والافضل فيهما رابع وفيه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة قال في الفتح وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر فضعيف بابي شيبة إبراهيم بن عثمان جسد الامام أبي بكر ابن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح اه قلت أما مخالفته للصحيح فقد يجاب عنها بان ما في الصحيح مبني على ما هو الغالب من أحوال صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا كان ليلتين فقط ثم تركه عليه الصلاة والسلام فلذا لم تذكره عائشة رضي الله تعالى عنها وأما تضعيف الحديث بمن ذكر فقد يقال أنه اعتضد بما مر من نقل الاجماع على سنيتها من غير تفصيل مع قول الامام رحمه الله ان ما فعله ٧٢ عمر رضي الله تعالى عنه لم يتخرجه من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعاً ولم يأمربه الا عن

أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتأمل منصفاً (قوله ثم اختلفوا الخ) قال الرملي أقول على القولين يجب سجود السهو فتأمل اه قلت هذا في السهو أما العمد فسيأتي ان اخباره بالسجود ضعيف (قوله والصحيح الخ) قال الرملي انما كان كذلك لكرهية الامامة في النفل في غير التراويح فلما احتمل انها عشرة وهذه زائدة عليها كان الافضل كونها فرادى (قوله ثم صلى ما بقي على وجهها) أي قبل أن يعيد ذلك الشفع (قوله يقضى الشفع الاول لا غير) أي لان كل شفع صلاة على حدة

يزيد بن رومان قال كان الناس يقولون في زمن عمر بن الخطاب ثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقاً وغرباً لكن ذكر المحقق في فتح القدير ما حاصله أن الدليل يقتضي أن تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية ان تكتب علينا والباقي مستحب وقد ثبت ان ذلك كان إحدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة واذن يكون المسنون على أصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي ان الحكمة في كونها عشرين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى وأراد بالعشرين أن تكون بعشر تسليمات كما هو المتوارث يسلم على رأس كل ركعتين فلو صلى الامام أربعاً بتسليمه ولم يقعد في الثانية فاطهر الروايتين عن أبي خنيفة وأبي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمه أو تسليمتين قال أبو الليث تنوب عن تسليمتين وقال أبو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والخانية وفي المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على رأس الركعتين والصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفي منية المصلي اذا شكوا انهم صلوات تسليمات أو عشر تسليمات ففقه اخلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمه أخرى فرادى ولو سلم الامام على رأس ركعة ساهياً في الشفع الاول ثم صلى ما بقي على وجهها فالمشايخ بخاري يقضى الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند عليه قضاء الكل وهو اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئاً مما يفسد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام اما اذا فعل شيئاً من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والمخلاصة وغيرهما وفي المحيط لوصلي التراويح كلها بتسليمه واحدة وقد قعد على رأس كل ركعتين والاصح انه يجوز عن الكل لانه قد أكمل الصلاة ولم يخل شيئاً من الاركان الا انه جمع المتفرق واستدام التحريم فكان أولى بالجواز لانه أشق وأتعب للبدن انتهى وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهية في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لخالفته المتوارث مع تصريحهم بكرهية الزيادة على ثمان في مطلق التطوع لئلا يفلان يكره هنا أولى ولهذا نقل العلامة الحلبي ان في النصاب وخزانة

الفتاوى

وقد خرج من الشفع الاول شروعه في الشفع الثاني فلا يفسد ما بعد الشفع الاول فلا يلزمه

الاقضائه (قوله عليه قضاء الكل) أي كل التراويح لفسادها كلها لان ذلك السلام لا يخرجه من حرمة الصلاة لكونه سهواً فادام الى الشفع الثاني صح شروعه فيه وكان قعوده فيه على الثالثة فاداسلم كان سلامه سهواً بناء على السهو الاول فلم يخرج من الصلاة ولا يصح شروعه في الشفع الثالث وحصل قعوده وسلامه فيه على الخامسة سهواً وهكذا الى آخر الاشفاع فقد ترك القعدة على الركعتين في الاشفاع كلها ففسد بأسرها وقيد بالسلام ساهياً لانه لو سلم عمداً ليلزمه الا قضاء الشفع الاول اجماعاً وفهم من التوجيه المذكور ان الحكم مقيد بما اذا لم يتذكر انه سلم في الاول على رأس الركعة الى ان أتم التراويح حتى لو علم انه سهواً وسلم على ركعة واحدة صح ما صلاه بعد العلم سوى ركعتين لكون سلامه بعدهما عمداً سهواً فكان يخرجه عن التحريم وان كان على وتر فلي تأمل كذا في شرح المنية للشيخ إبراهيم الحلبي

(قوله كالثاني) صوابه

كالاول كما رأيت في بعض النسخ مصححا وما يحسنه هو ظاهر قوله في شرح المنية ويستني على أنها تحوز بعد الوتر أم لا أنه ان فأنته الخ ثم هذا مبني على ان المراد بالحكم المذكور اللزوم كما هو مقتضى التفريع وهو ظاهر قوادله لا يمكنه الاثبات بعد الوتر أمان أن أريد الاولوية فإنه بأني فيه الخلاف الآتي في ان الفصل الاثبات بالوتر بالجماعة أم في المنزل كما أشار إليه في شرح المنية ولكن قد علمت ان مبني الكلام على اللزوم فهو يؤيد كذا أن الصواب في العبارة ما قلناه لا لزوم على الاول والثالث (قوله) وببني أن يكون مفرعا أي ببني أن يكون هذا الخلاف مفرعا على الخلاف في وقتها فن قال لا يصلون بجماعة يكون قد بناه على القول الثاني ومن قال يصلون بها يكون قد بناه على الثالث واستظهر الثاني في شرح المنية قال لا به بناء على القول المختار في وقتها وقد علمت من هذا أن كتبه اقتصره على الثالث دون ان يذكر معه الاول أيضا لما من عدم تصحيح

الفتاوى الصحيح انه لو تعم ذلك بكره فلو لم يقعد الا في آخرها فقد علمت ان الصحيح أنه يجزئه عن تسليمة واحدة فيما وصل إلى أربعين تسليمة فكذلك هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعد بيان لوقتها وفيه ثلاثة أقوال الاول ما اختاره اسمعيل الزاهدی وجاعه من بخارى ان الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعد وقبل الوتر وبعد لانها قيام الليل ولم أر من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخارى وقتها ما بين العشاء الى الوتر وصححه في الخلاصة ووجهه في غابة البيان بان الحديث ورد كذلك وكان أبي رضي الله عنه يصلي بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه في الكافي الى الجمهور وصححه في الهداية والخانية والمحيط لانها نافله سنت بعد العشاء ومرة الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشاء فعلى القول الاول هي صلاة التراويح وعلى الآخرين لا وفيما اذا صلاها بعد الوتر فعلى الثاني لا وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويعة أو ترويحان ولو اشتغل بها بقوته الوتر بالجماعة فعلى الاول يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاتته من التراويح وعلى الثاني يشتغل بالوتر ثم لا يمكنه الاثبات بعد الوتر كذا في الخلاصة وينبغي أن يكون الثالث كالثاني كما يحكي ولو فاتته ترويعة وخاف لو اشتغل بها بقوته متابعة الامام فتابعة الامام أولى وقد اختلفوا فيما لو تذكروا تسليمة بعد الوتر فليل لا يصلون بجماعة وقبل يصلون بها كما في منية المصلي وينبغي أن يكون مفرعا على القول الثاني والثالث وفي فتاوى قاضيان ويستحب تأخير التراويح الى ثلث الليل والفصل استيعاب أكثر الليل بالتراويح وان أخروها الى ما بعد نصف الليل والصحيح انه لا بأس به واذا فاتت التراويح تنقض الجماعة والاصح انها لا تنقض أصلا فان قضاها وحده كان نفلا مستحبا لا تراويح كسنة المغرب والعشاء وقوله بجماعة من ملق بسن بيان ان يكون الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة أقوال الاول ما اختاره المصنف انه سنة على الايمان حتى ان من صلى التراويح منفرد فقد أساء لتركه السنة وان صليت في المساجد وبه كان يفتي طهیر الدين المرعشي لصلاته عليه السلام ايها بالجماعة وبيان العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب أن يصلي التراويح في بيته الا أن يكون فقيرا عظيمًا يقتدي به فيكون في حضوره ترعب لغيره وفي امتناعه تقلل الجماعة مستند لا حديث أفضل صلاة المرأة في بيته الا المكتوبة وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الحديث وقول الجمهور وعلى ما في الكافي ان اقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأتموا وان أقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتختلف عنها افراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئا لان افراد الجماعة يروى عنهم التخلف كابن عمر على ما رواه الطحاوي والجواب عن دليل الطحاوي ان قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله عليه وسلم ايها في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين بعده اذا لم يختار المفضل وبجمعون عليه وأما من تمتع من العبادة فاما العذر اولاه أفضل في اجتنبه وهو معارض بما هو أولى منه وهو اتفاق الجم الغفير على خلافه والحاصل ان القول الاول والثالث اتفقا على أفضليتها وانما الكلام في الاساءة بالترك من البعض وأطلق المصنف في الجماعة ولم يقيد بها بالمسجد كما في الكافي والصحيح ان الجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة أخرى فهو حاز إحدى الفضيلتين وترك الفضيلة الأخرى انتهى وفي الخلاصة اذا صلى الترويعة الواحدة اما ما نكل امام ركعتين مختلف المشايخ والصحيح انه لا يستحب ولكن كل ترويعة

القول على الثالث فقط
وان صح بناءه على الاول
أيضا تدبر (قوله معطوف
على عشرون) أي فهو
مرفوع والظاهر الجسر
عظفا على جماعة ليكون
نصا في سنة الختم في
الصلاة (قوله وليس
فيه كراهة في الشفع الاول
من الترويجة الاخيرة)
قال الرمي لفساده في
الركعة الاولى منه
بالنصر وفي الثانية منه
بالاخلاص وفيه فصل
بسورة تبت (قوله
وتعقبه الشارح بانه
مستحب لاسنة) قال في
النهر وهو ظاهر في ندبها
على رأس الخامسة لكن
في الخلاصة أكثرهم على
عدم الاستحباب وهو
الصحيح اه قلت ان أراد
من الخامسة التسليمة
الخامسة وهي المسئلة
الآتية عن الكافي في
ادعائه من الظهور ممنوع
اذ لا تعرض له في كلام
الشارح أصلا وان أراد
منها الترويجة الخامسة
فكلام الخلاصة ليس فيها
لان نص عبارة الخلاصة
هكذا والاستراحة على
خمس تسليمات اختلاف
الشافعية فيه وأكثرهم
على انه لا يستحب وهو
الصحيح

يؤديها امام واحد امام يصلي التراويح في مسجدين كل مسجد على وجه الكمال لا يجوز لانه لا
يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا بأس به ويكون هذا اقتداء المتطوع بمن
يصلي السنة ولو صلوا التراويح ثم أرادوا ان يصلوا ثانيا يصلون فرادى انتهى وقوله والختم مرة
معطوف على عشرون بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف والجمهور على ان السنة الختم مرة فلا يترك
لكسل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومرتين فضيلة
وثلاث مرات في كل عشرة مرة أفضل كذا في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان الأفضل ان يقرأ فيها
مقدار ما يؤدي الى تنغير القوم في زماننا لان تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة وفي المجتبى
والمتأخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث آيات قصار أو آية طويلة حتى لا يمل التوم ولا يلزم تعطيلها
وهذا حسن وان الحسن روى عن أبي حنيفة انه ان قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد
أحسن ولم يسيئ هذا في المكتوبة فإظنك في غيرها اه وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة
قل هو الله أحد في كل ركعة وبعضهم احتاروا قراءة سورة الفيل الى آخر القرآن وهذا حسن
لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيتم فرغ للتدبر والتفكير اه وصرح في
الهداية بأن أكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل انه يقرأ في كل ركعة عشر
آيات وهو الصحيح لان السنة فيها الختم لان جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستمائة ركعة
وجميع آيات القرآن ستة آلاف اه ونص في الخاتمة على انه الصحيح وفي فتح القدير وغيره واذا
كان امام مسجد حبه لا يختم فله ان يترك الى غيره والحاصل ان الصحيح في المذهب ان الختم سنة لكن
لا يلزم منه عدم تركه اذ اذ لم منه تنغير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصا في زماننا فالظاهر
اختيار الاخف على القوم كما تفعله الأئمة في زماننا من بدءاتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى
وبقراءتهم سورة الاخلاص في الثانية الى أن تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبت وفي
العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويجة الاخيرة بسبب الفصل
بين الركعتين بسورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها انه قد زاد بعض
الأئمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هزيمة القراءة وعدم الطمأنينة في الركوع والسجود
وفيما بينهما وفيما بين السجدين مع اشتغالها على ترك الثناء والتعوذ والسملة في أول كل شفع
وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين وفي الخلاصة والفصل التعديل في القراءة بين التسليمات
كذا روى عن أبي حنيفة فان فضل البعض على البعض في القراءة لا بأس به اما التسليمة الواحدة
ان فضل الثانية على الاولى لاشك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الغرض
الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تثقل يأتي بالدعوات
وان علم انها تثقل يقتصر على الصلاة لان الصلاة فرض عند الشافعي فيحتمل اه وعلاه في فتح
القدير بان الصلاة فرض أو سنة ولا تترك السنن للجماعات كالسجحات اه وقوله بجلسة متعلق
بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح بانه مستحب لاسنة وصرح في الهداية باستحبابه بين
الترويحتين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس
تسليمات وليس بصحيح اه وفي الكافي والاستراحة على خمس تسليمات تكره عند الجمهور لانه
خلاف عمل أهل الحرمين اه وذكر العلامة الحلي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقابلة
ترويجة على رأس سائر الاشفاع كما هو شأن أكثر أئمة أهل زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق

(قوله ولا يخفى ما فيه الخ) أقول أظن أن لفظة ترك في عبارة المحلى زائدة من بعض النسخ المحقة استبعادا لأن يكون شأن الأئمة ذلك إذ شأنهم المساهلة ولعل ذلك كان في زمانه وإن ثبت ما قلنا يندفع البراد عن كلام هذا العلامة والافه وكلام متهافت يبعد صدوره من أمثاله (قوله وقد قالوا الخ) قال الرملى قال المحلى ومن المكروه ما يفعله ٧٥ بعض الجهال من صلاة ركعتين

منفردا بعد كل ركعتين لأنها بدعة مع مخالفة الامام والصف اه قلت لكن هذه الصلاة غير المذكورة هنا لان هذه بعد كل ركعتين والمذكورة هنا بعد كل أربع (قوله ورجح الاول في فتح العدير) قال الرملى ويوتر بجماعة في رمضان فقد

باب ادراك الفريضة في شرح المنية للعلامة المحلى والصحح ان الجماعة فيها أفصل الا ان سنها ليست كسنية جماعة التراويح اه وهذا الذى عليه عامة الناس اليوم (قوله ولو صلوا الوتر بجماعة الخ) قال الرملى علل له في الضياء المعنوى بانها نفل من وجهه حتى وجبت القراءة في جميعها وتؤدي غير أذان واقامة والنفل بالجماعة غير مستحب ولأنه لم فعله العبادة رضى الله تعالى عنهم

أولى اه ولا يخفى ما فيه لان الاستراحة لم توجد أصلا في مسألة الكافي الاعلى خمس تسليمات مع انها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في تأليفه خاص بالتراويح لاستراحة على خمس تسليمات لا تستحب على قول الاكثر وهذا هو الصحيح والصحيح انه لا يستحب الاعند تمام كل ترويحة وهى خمس ترويجات اه بخلاف فعل الأئمة وان الاستراحة قد وجدت وان لم تكن تامة فكيف تكون مكروهة بالاول وقد قالوا انهم يخبرون في حالة الجلس ان شأوا وسبحوا وان شأوا قرؤوا القرآن وان شأوا صلوا أربع ركعات فرادى وان شأوا قعدوا وسأوا سكتين وأهل مكة يطوفون أسبوعا يصلون ركعتين وأهل المدينة يصلون أربع ركعات فرادى وبهذا علم انه لو قال بانتظار بعد كل ترويحة بدل قوله بجملة لكان أولى وفي الحاشية يذكره للمقتدى ان يقعد في التراويح فاذا أراد الامام ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكامل في الصلاة والتشبه بالمدايقين قال تعالى وادا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى اه (قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط) أى على وجه الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كما في الهداية واحملقوا في الفصل في الحاشية الصحيح ان أداء الوتر بجماعة في رمضان أفصل لان عمر رضى الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية احار علماء ما لبس يوتر في منزله لا بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان يؤمهم فيه في رمضان وأبى بن كعب كان لا يؤمهم اه ورجح الاول في فتح القدير بانه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم بين العذر في تأخره عن مثل ما صنع فيما مضى فالوتر كالترأويح فكأن الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة وقيدة في الكافي بان يكون على سبيل الداعى اما لو افسدى واحد بواحد أو اثنان بواحد لا يكره واد اقمى ثلاثة بواحد احمله وفيه وان افسدى أربعة بواحد ذكره اتفاقا اه وفي القنية صلى العشاء وحده فله أن يصلى التراويح مع الامام ولو تركو الجماعة في الفردس ليس لهم أن يصلوا التراويح بجماعة لانها تتبع الجماعة ولو لم يصلى التراويح بجماعة مع الامام فله أن يصلى الوتر معه ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويح مع غيره فله أن يصلى الوتر معه هو الصحيح اه ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من أحكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها للامام الاجل حسام الدين قد اطاعت عليه والله الموفق للصواب

باب ادراك الفريضة

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكذا مسائل الجماع (قوله صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شفعاء ويقندى) لان الاصل ان تنقض العمادة قصد ابلا عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولا فصائه الى السفح خصوصا اذا كانت فرسا وان البعض للاكمال اكمل معنى فيجوز كتنقض المسجد للاصلاح وكتنقض الطهر للجمعة ولكن أصاب جهلهم شوك في سجوده

بجماعة في غير رمضان اه وفي النهاية مثله وهذا كالصريح في انها كراهة تنزيه تأمل (باب ادراك الفريضة) (قوله حقيقة هذا الباب) كذا في معراج الدراية وفتح القدير وجعله في العناية شروعا في الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة بعد الفراغ من بيان ادراك الفرائض والواجبات والنوافل قال في النهر وهذا أولى ادعائهم انهم لا يوجبون مسائل شتى بابا بل يرجعون عنها بشيء أو متفرقة أو منشورة فكان هذا الداعى لعدوله في العناية وغره الى غمار

(قوله وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة) علاه في العناية بقوله لان البتير امني عنهما قال بعضهم فيه ان النهي عنها لا يقتضي بطلانها قلت لكن في الحواشي السعدية قال قوله لان البتير امني عنهما يعلم منه ان النهي بمعنى النفي والالم يلزم البطلان اه (قوله كما توهمه بعض حنفية عصرنا) قال في النهر وبطلان هذا التوهم غنى عن البيان (قوله أراد بالظهر الفرض الرباعي) قال الرملي فيه جمع بين الحقيقة ٧٦ والمجاز فالاولى الاحاق بطريق الدلالة اه قلت وهذا هو المناسب وان

أمكن الجواب عن الجمع بينهما لان تقسيمه بالظهر له فائدة سنبينه عليها المؤلف عند قوله ولو صلى ثلاثا (قوله) وقيد بالركعة التي لا تتم الا بالسجدة) يعني قيد اتمام الشفع بما اذا صلى ركعة كاملة لانها لا تسمى ركعة الا بالسجدة واواد انه اذا لم يصل ركعة كاملة بان لم يقمدها بالسجدة لا يتم شفعها بل يقطع ويشرع (قوله) ورجعه في فتح القدير قال في الشرح للبلية وهو مروي عن أبي حنيفة والبيه مال السرخسي وهو الاوجه (قوله) وأراد من الظهر الظهر المؤداة الخ) قال الرملي لم أر حكم ما اذا أقيمت قبل أن يشرع في قضاء الفائتة وخاف ان اشتغل بها فوات الجماعة الحاضرة ولا شك انه ان كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء بالفائتة وان لم يكن صاحب ترتيب فلا يكل من الابتداء بالفائتة والصلاة الحاضرة وجهه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فانه الترتيب عنده لا يسقط بشئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فاتت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم أداء الحاضرة مع يجب الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شرعه يقدم صاع الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا في الابتداء بالفائتة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت مصدر

فرع ثم وضع لم يجعل سجدين وللجماعة مزية على الصلاة منفردا بالمحدث فجاز نقض الصلاة منفردا لاراز الجماعة ولكن هذا اذا لم تثبت شبهة الفراغ من صلاته منفردا وان ثبتت شبهة لا ينقضها لان العبادة بعد ما فرغ منها لا تقبل البطلان الا بالردة فنقول ان صلى ركعة من الظهر يرضم اليها أخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه اراز الجماعة مع اراز النفل باضافة ركعة أخرى اليها اذا التطوع شرع شفعالا وترا ومتى أمكن ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال أحدهما وقد صرح الكل هنا بانه انما يرضم ركعة أخرى صيانة للمؤدى عن البطلان وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة لانها صحيحة مكروهة كما توهمه بعض حنفية عصرنا وان قيل لو ضم تقوته تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك أيسر من ابطال العمل اذ صيانته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز ابطال لما هو سنة لانه اكمل معنى كما قدمناه والمعاني أحق بالاعتبار من الصور كن تذكر في الركوع السورة فانه يرفضه لاجلها مع انها واجبة وهو فرض لان في رفضه اقامته على أكمل الوجوه فصار حسامع انه ابطال لا وصف فقط وقول محمد بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضى كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخرة اما اذا كان متممًا كما من المضى لكن اذن له الشرع في عدمه فلا يبطل أصلها بل تبقى نفاذا ضم الثانية أراد بالظهر الفرض الرباعي وأراد بالاقامة شرع الامام في موضع هو فيه لا اقامة المؤذن لانه لا يقطع صلاته اذا أقام المؤذن وان لم يقمده بالسجدة بل يتجهار كعتين كما في غاية البيان وغيره ولو أقيمت في المسجد وهو في البيت أو كان في مسجد فاقامت في مسجد آخر لا يقطعها مطلقا كما ذكره الشارح وغيره وقيد بالركعة التي تتم بالسجدة لانه لو لم يقمده الاولى بالسجدة فانه يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح لانه يجعل الرقص والقطع لا كمال كذا في الهداية وفي المحيط والمكافي هو الاشبه وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع مطلقا وانما يتم ركعتين واختلفوا في السنة قبل الظهر أو الجمعة اذا أقيمت وأخطب الامام فالصحيح انه يتجهار بها كما صرح به اللؤلؤ المحي وصاحب المبتغى والمحيط ثم الشمني لانها صلاة واحدة وليس القطع لا كمال بل لا بطلان صورة ومعنى وقيل يقطع على رأس الركعتين ورجحه في فتح القدير بخثابانه يتمكن من قضائها بعد الفرض ولا بطلان في التسليم على الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب اه والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على رأس الركعتين ابطال وصف السنية لا كما لها وتقدم انه لا يجوز ويشهد لهم اثبات أحكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعريف في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه وأراد من الظهر الظهر المؤدى لانه لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت

لا

بالفائتة وان لم يكن صاحب ترتيب فلا يكل

من الابتداء بالفائتة والصلاة الحاضرة وجهه اما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فانه الترتيب عنده لا يسقط بشئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فاتت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم أداء الحاضرة مع يجب الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شرعه يقدم صاع الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا في الابتداء بالفائتة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت مصدر

ذلك تأمل وراجع فعمى تظفر بالمنقول ثم نقل عن النووي ان الافضل الترتيب للخلاف في وجوبه وعن الاسنوي البداءة بالمحاضرة جماعة ثم قال فانظر كيف اختلف مثل هؤلاء الاجلاء في ترجيح أحد ٧٧ الوجهين وقواعدنا تأتي ذلك في سافط

الترتيب فان مذهبا
كهم فيه اه
ويظهر لي أرجحية ما رجحه
لان الجماعة واجبة عندنا
أوفي حكم الواجب ومراعاة
خلاف الامام مالك
مستحبة فلا ينبغي
نفويت الواجب لاجل
المستحب تأمل (قول
المصنف ولو صلى ثلاثا
يتم) قال أي الرمي وجوبا
فلو قطع وابتدى كان
آثما اه قلت لكن في
التأخر اية وان أراد
أن يكون فرضه ما صلى
مع الامام فالحيلة أن لا
يقعد في الرابعة من

ولو صلى ثلاثا يتم ويقعد
منطوعا فان صلى ركعة
من الفجر أو المغرب
فاقيم يقطع ويقعد
صلاه التي أداها وحده
ويصلي الخامسة
والسادسة ويصير ذلك
نفلا ويكون فرضه ما
يصل مع الامام ثم نقل
بعده أيضا الحيلة أن
يصل الرابعة قاعدا
فمنقلب هذه نفلا
عندهما خلا فالحمد
اه فليتأمل ثم رأيت

لا يقطع كالنفل والمنذورة كالفائضة كذا في الخلاصة وقيدنا بكون الابطال حراما للغير - نذر لانه لو
كان لعذر فانه جائز كالمرأة اذا فارقت زوجها والمسافر اذا نذرت دابة أو خاف فوت درهم من ماله بل قد
يكون واجبا كالقطع لانجام غريق وفي فتاوى الولوالحي المصلي اذا دعاه أحد ابويه فلا يجيبه مالم
يفرغ من صلاته الا ان يستغيث به لان قطع الصلاة لا يجوز الا للضرورة وكذلك الاجنبى اذا خاف
أن يسقط من سطح أو تحرقه النار أو يغرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الفرض
فاما في النوافل اذا ناداه أحد ابويه ان علم انه في الصلاة وناداه لا بأس به أن لا يجيبه وان لم يعلم بجيبه
اه ومن العذر ما اذا شرع في نفل فحضر جنازة خاف ان لم يقطعها فوته فانه يقطعها ويصلي عليها
لانه لا يتمكن من المصلحين معا وقطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا الى
خلف كذا في فتح القدير (قوله ولو صلى ثلاثا يتم ويقعدى متطوعا) لان لا كثر حكم الكل فلا
يحتمل النقص وانما يقتدى متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في الحاوى القدسي
ان ما يؤدى مع الامام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العذر فانه لا يقتدى بعدها لما
علم من باب الاوقات المكروهة ولهذا قيد بالثلاث لانه لو كان في الثالث ولم يقدها
بالسجدة فانه يقطعها لانه يحل الرخص ويخير ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر فائما يسوى الدخول
في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الاصح انه يقطع فائما يسلم واحدة لان الفعود مشروط
للتحليل وهذا قطع وليس بتحليل فان التحلل عن الظهر لا يكون على رأس الركعتين وتكفيه تسليمة
واحدة للقطع اه وهكذا صححه في غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام واختلافوا فيما اذا عاد هل
بعد التشهد قبل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقبل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارتفع
ذلك القيام فكانه لم يقم وأورد على قواه ويقعدى متطوعا ان التطوع بجماعة مكروه خارج
رمضان وأوجب بنعم اذا كان الامام والقوم متطوعين اما اذا أدى الامام الفرض والقوم النفل فلا
لقوله عليه الصلاة والسلام الرجلان اذا صلى معاً في رحال كما ثم أتت صلاة قوم فصليا معهم واجب
صلاتكم معهم سبعة أي نافلة كذا في الكافي (قوله فان صلى ركعة من الفجر أو المغرب فاقم يقطع
ويقعدى) لانه لو أضاف اليها أخرى لغاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر أو شبهه في المغرب
لان لا كثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى الثانية ولم يقدها بالسجدة وقيد بركعة احترازا
عما اذا قيد الثانية بسجدة فانه لا يقطعها ويتمها ولا يشرع مع الامام لكره هذا النفل بعد الفجر
وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية عالمه في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالنفل بالثلاث
وان وافق السنة فجعلها أر بعاء خالف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع أتمها أر بعاء لانه أحوط اذ فيه
زيادة الركعة وموافقة السنة أحق لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كالمسبوق فيما يقضى
والمقتدى اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع أصلا كذا في الكافي وعلمه في الهداية
بان التنفل بالثلاث مكروه وفي غاية البيان أنه بدعة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي حان أنه حرام
والظاهر ما في الهداية ويراد بالكره التحريم لان المشايخ يستدلون بانه عام السلام نهى عن
البتيراه كافي غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيعقد كراهة التحريم على أصولنا

لتر
القاضي القهستاني ذكر ان في قواه يتم اشارنا الى انه لا يشتغل بحيلة مثل أن لا يقعد على الرابع ويصيرها سائما كما في المحيط ومثل أن يصل
تأمل أربعة قاعدات تنقلب نفلا لان الاتمام فرض كما في المنية اه (قوله ولهذا قيد بالظهر) قال الرمي أقول هذا بناقض ما تقدم قريبا
كما ينبغي ان المراد بالظهر الرابعة تأمل (قوله أو شبهه في المغرب) علمه في النهر بغير هذا وهو لزوم النفل قبل المغرب وقدمه مكروه اه

(قوله واذا أتتها الخ) قال الرمي يغسني اذا أراد أن يتمها هذا المقتدى أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من صلاته التي أتى بها بعد مغارقة الامام هي ثانية صلاته ٧٨ فالالف واللام في الصلاة بدل من الاضافة تأمل (قوله كما ان الظاهر من الخروج الخ)

جل في النهر الخروج
عـلى حقيقته وجعل
المكث مفهوماً بالدلالة
فقال واذا كان الخروج
اعراضاً كان عدم الصلاة
مع المكث حين الإقامة
بالاعراض أولى ثم
اعترض على المؤلف بان
ذكره خروجه من مسجد
أذن فيه حتى يصلي وان
صلى لا الا في الظهر
والعشاء ان شرع في
الإقامة ومن خاف فوت
الفجر ان أدى سنته أيت
وتركها والا

ما ذكره مما لا حاجة اليه
وان هذا المجاز لا قرينة
عليه (قوله لان من صلى
وحده فقد ارتكب
المكروه) أي ومن
ارتكب مكروهاً تخرج
تجب عليه إعادة الصلاة
أو مكروهاً تنزيهاً استحباب
كما سنده في الباب
الآتي والراجح في المذهب
وجوب صلاة الجماعة
وهو مقتضاه انه يجب إعادة
من صلاها منفرداً بالجماعة
أو تنسب لوافق القاعدة
المذكورة لكن قول
المصنف فيما روى وصلى
ثلاثاً يتم ويقعد متى طوعاً

ولو سلم مع الامام فعن بشر لا يلزمه شيء وقيل فسدت ويقضي أربعاً لانه التزم بالاعتداء ثلاثاً فإلزمه
أربع كما لو نذر ثلاثاً واذا أتتها أربعاً يصلي ركعة ويقعد لان الأولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تركها
جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الامام أربعاً ساهياً بعد ما قعد على رأس الثلاث وقد
اقتدى به الرجل متطوعاً قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدى لان الرابعة وجبت على المقتدى
بالشروع وعلى الامام بالقيام اليها فصار كل رجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر واقتدى
فيهن بغيره لا يجوز صلاة المقتدى كذا هذا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلاة
المقتدى قعد الامام على رأس الثالثة ولم يقعد اهـ (قوله وذكره خروجه من مسجد اذن فيه حتى
يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الإقامة) الحديث ابن ماجه من أدرك الاذان في
المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق وأخرج الجماعة الا البخاري عن أبي
الشعناء قال كما مع أبي هريرة في المسجد فخرج رجل حين اذن المؤذن للعصر قال أبو هريرة أما هذا
فقد عصى أبا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا يدل على أن الكراهة تحريرية وهي المحمل
عند اطلاقها كما قدمناه واستثنى الشايخ منها ما اذا كان ينظم به أمر جماعة أخرى بان كان مؤذناً
أو اماماً في مسجد تنفرق الجماعة بغيبته فانه يخرج بعد النداء لانه ترك صورة تكميل معنى والعبرة
للمعنى زاد في النهاية أو يكون خرج ليصلي في مسجد حيه مع الجماعة فلا بأس به مطلقاً من غير قيد
بالامام والمؤذن اهـ ولا يخفى ما فيه اذ خروجه مكروه تحريراً والصلاة في مسجد حيه منه دية فلا
يرتكب المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل على تقييدها بما ذكره وأطلقه المصنف يشمل ما أذن
فيه وهو داخله أو دخل بعد الاذان والظاهر ان مرادهم من الاذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله
سواء أذن فيه أو في غيره كما ان الظاهر من الخروج من غير صلاة عدم الصلاة مع الجماعة سواء خرج
أو كان ما كثر في المسجد من غير صلاة كما نشاهد في زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة
يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلاً فخرج انسان من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع
وصلى مع الجماعة ينبغي أن لا يكون مكروهاً ولم أره كله منقولاً وقوله وان صلى لا أي وان صلى
الفرض وحده لا يكره خروجه قبل أن يصلي مع الجماعة لانه قد أجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه
ثانياً والظاهر أن مرادهم عدم كراهة الخروج لاعدمها مطلقاً لان من صلى وحده فقد ارتكب
المكروه وهو ترك الجماعة لانها على الصحيح اما سنة مؤكدة أو واجبة ولم أر من نبه عليه واستثنى
المصنف الظهر والعشاء عند الشروع في الإقامة وأنه يكره لمن صلى وحده ان يخرج قبل الصلاة مع
الجماعة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عياناً والنفل بعدها تين الصلاتين ليس بمكروه وأما في الفجر
والعصر فلا يكره له الخروج لكراهة التنفل بعدهما وأما في المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث
أو مخالفة الامام ان أتتها أربعاً أو بعاً وكل منه ما مكروه كما سبق ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد
بالصلاة أما في موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة وأما في موضع يكره التنفل فذكر في المحيط
أنه في العصر والمغرب والفجر يخرج لكراهة التطوع بعدها وان مكث وان لم يدخل معهم يكره
لان مخالفة الجماعة وزر عظيم اهـ (قوله ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيت وتركها والا لا)

ينافي ذلك فالأولى تأويل القاعدة بان يراد بالواجب والسنة الذي تعاد الصلاة بتركه ما كان من أجراء لان
الصلاة وما هيئتها والجماعة وصف لها خارج عنها فلا تعاد الصلاة لتركه فلينأمل (قوله أما في موضع لا يكره التنفل) المراد
بالموضع الوقت لا المكان (قوله لان مخالفة الجماعة وزر عظيم) قال في النهر هذا يقتضي انها أشد كراهة من التنفل وعلى ما

فنبغي أن يحجب نوجه في هذه الحالة اه لكن في التارخانية عن الشامل لو قيد الثانية بالسجدة أتمها ونخرج لانه لا تطوع بعد
 الفجر والمكث معهم بلا صلاة من سوء الادب (قوله وكذا الجماعة) أي لها أفضل رمى (قوله وفي الخلاصة ظاهر المذهب
 انه يدخل) كذا ذكر في النهر انه ظاهر المذهب وعزاه الى التجنيس وغيره ثم قال وبهذا التقرير يعلم ان قوله في البحر ان كلامه
 شامل لما اذا كان برجوا درا كه في التشهد يخرج على رأي ضعيف لاضرورة تدعوا اليه اه أقول ماذا كره المؤلف هو المتبادر من
 عبارة المتن فيبانه لذلك ثم بيانه ما هو ظاهر المذهب لا لوم عليه به بل قوله قبل هذا وان لم يمكن بان خشي فوت الركعتين يشعر
 باختيار ظاهر الرواية (قوله وفي المحيط انه يأتي بها عندهما الخ) قال في الشرنبلالية ٧٩ الذي تحرر عندي انه يأتي

بالسنة اذا كان يدركه
 وفي التشهد بالا اتفاق
 فيما بين محمد وشيخيه ولا
 يتقدم بادرالركعة
 وتفريع الخلاف هنا على
 خلافهم في مدرك تشهد
 الجمعة غير ظاهر لان المدار
 هنا على ادراك فضل
 الجماعة وهو حاصل
 بادرالركعة بالاتفاق
 نص على الاتفاق الكمال
 لا كماله بعضهم من انه
 لم يحرز فضلها عند محمد
 لقوله في مدرك أقل
 الركعة الثانية من الجمعة
 لم يدرك الجمعة حتى يبنى
 عليها الظهر بل قواه هنا
 كقولهما من انه محرز
 ثوابها وان لم يقل في الجمعة
 كذلك احتياطا لان
 الجماعة شرطها ولذا
 اتفقوا على انه لو حلف
 لا يصلي الظهر جماعة
 وأدرك ركعة لا يحنث وان
 أدرك فضلها نص عليه
 محمد كافي الهداية قال

لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام ركعتا الفجر خير من الدنيا
 وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا الجماعة بالا حادith المتقدمة فاذا تعارضوا عمل بها بقدر الامكان وان لم
 يمكن بان خشي فوت الركعتين حرزا أحقهما وهو الجماعة لورود الوعد الوعيد في الجماعات والسنة
 وان ورد الوعد فيها لم يرد الوعيد بتركها ولان ثواب الجماعة أعظم لانها مكملات ذاتية والسنة مكملات
 خارجية والذاتية أقوى وشمل كلامه ما اذا كان برجوا درا كه في التشهد فانه يأتي بالسنة وظاهر
 ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف أن تفوته الركعتان دخل مع الامام ان لا يأتي بالسنة وفي
 الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ويرجمه في البدائع بان لاكثر حكم الكل فكأن الكل
 قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط انه يأتي بها عندهما خلا والمحمد لان ادراك القعدة
 عندهما كادراك ركعة في الجمعة خلا فانه قد جعل المصنف السنة الفجر حكيمين أما الفعل ان
 لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقريضة قوله أيتهم وأما التارك ان خاف فوت الجماعة
 فأنفذ ما ذكره الفقيه اسمعيل الزاهد من انه ينبغي ان يفتح ركعتي الفجر ثم يقطعهما ويدخل مع
 الامام حتى تلزمه بالشروع فيتممكن من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين أحدهما ما ذكره
 الامام السرخسي ان ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمدان المنذورة
 لا تؤدي بعد الفجر قبل طلوع الشمس فانهم ما ذكره قاضيان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ
 نكروا عليه ذلك لان هذا أمر بافتتاح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وأنه غير مستحسن ثم ان هنا
 قيد تركه المصنف في قوله والا لا وهو ان يجتمع كانا عند باب المسجد يصلي السنة فيه وان لم يجد فنبغي
 ان لا يصلي السنة لان ترك المكره مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على أحد
 القولين لما في المحيط ولو صلاهما في المسجد الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره
 لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله كان
 واحدا فاذا اختلف المسايخ فيه كان الأفضل ان لا يفعل اه فالحاصل ان حكم المصلي نافله أو سنة
 لا يخلو اما ان يكون قبل شروع الامام في الغرض أو بعده وان كان الاول لا يخلو اما ان يكون وقت
 اقامة المؤذن أو قبله وان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتي بهما في أي موضع أراد من المسجد أو غيره
 الا في الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن في البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان
 المؤذن أخذ في اقامته يكره له التطوع سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما لانه يتهم بانه لا يرى صلاة

الكمال وهذا يعكس على ما قيل فيمن برجوا دراك التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من أنه على قول محمد لا اعتبار به فيترك
 ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافة لنص محمد هنا على ما ناقضه اه هذا كلام الشرنبلالية والحاصل انه متابع للمحقق الكمال في
 ذلك والوجه معه وقد نقل الشيخ ابراهيم الحلي كلام الكمال وأقره وكذا العلامة المقدسي في شرح النظم ومشى عليه في المنع
 فليست أم مع امر (قوله وهو مرداخ) قال في العناية أقول ان أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس والتزييف موجه
 وان أراد بعده فلا والقصد للقطع نقض للكمال فلا بأس به اه وفي المحواشي السعدية فيه بحث اذا كمال فيها فانها لا تؤدي
 بالجماعة الا ترى الى ما مر من قوله بخلاف النفل لانه ليس للكمال وكان الصواب ان يقول ليؤديها مرة أخرى وجوابه ان ابطال

العمل قصداً منتهى وذرة المفسدة مقدم على جلب المصلحة اه (قوله يعني فإني البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة) تخصيصه بأنه ليس على قول العامة محل نظر بل المفهوم من الكلام قبله أنه ليس على قول الجميع فليستأمل (قوله ثم السنة في السنن الخ) أقول المذكور في النهاية والعناية وشرح قاضيخان وغيرهما أن ما ذكره هو السنة في سنة الفجر وأما غيرهما في التبيين أن أمكنه أن يأتي بها قبل أن يركع الإمام أتى بها خارج المسجد ثم شرع في الفرض معه لأنه أمكنه أن يركعها في السنة في سنة الفجر وان كان خوف فوت ركعة شرع معه بخلاف سنة الفجر على ما مر اه فالصواب أن يقول ثم السنة في السنة كما عبر به المقدسي في شرحه وقد رأيت كذلك في أصل بعض النسخ لكنه ٨٠ مصلح بالسنن وهذا الإصلاح إفساد كما رأيت ثم هذا الخكم المذكور إذا كان بعد الشروع

الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم اه وببحث العلامة الحلي بأن هذا الزوال عنه في ثانی الحال إذا شوهد شرعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الأصل في المؤذن بأخذ في الإقامة أي كرهه أن يتطوع قال نعم لا ركعتي الفجر واختلف المشايخ في فهمه فمنهم من قال موضوعها فيما إذا انتهى إلى الإمام وقد سبقه بالتكبير فيأتي بركعتي الفجر وعامتهم على الإطلاق سواء وصل إلى الإمام بعد شرعه أو قبله في الإقامة كما ذكره فخر الإسلام اه يعني فإني البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما في المحاوي القدسي والمحيط ولا يتطوع إذا أخذ المؤذن في الإقامة لا ركعتي الفجر اه إلا أنه نديقال أن ما يقع في التهمة لا يركب وإن ارتفعت بعده كما ورد عن علي أياك وما سبق إلى القلوب إنكاره وإن كان عندك اعتذاره وإن كان الثاني فيكره له أن يشتغل بنقل أو سنة مؤكدة السنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السنن أن يأتي بها في بيته أو عند باب المسجد وإن لم يمكن ففي المسجد الخارج وإن كان المسجد واحداً خلف الأسطوانة ونحو ذلك أو في آخر المسجد بعيداً عن الصفوف في ناحية منه وتكره في موضعين الأول أن يصلح المخالطة للصف مخالفاً للجماعة الثاني أن يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف والأول أشد كراهة من الثاني وأما السنن التي بعد الفرائض فالأفضل فعلها في المنزل إذا خاف الاشتغال عنها لذهب إلى البيت فيأتي بها في المسجد في أي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه والأولى أن يتحجى خطوة ويكره للإمام أن يصل في مكان صلى فيه فرضه كذا في الكافي وغيره (قوله ولم تقض الاتبعاً) أي لم تقض سنة الفجر إذا فاتت مع الفرض فنقض تبعاً للفرض سواء قصاها مع الجماعة أو وحده لأن الأصل في السنة أن لا تنقض لا اختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائها تبعاً للفرض في غداة ليلة التعريس فبقى ما وراءه على الأصل فأفاد المصنف أنها لا تنقض قبل طلوع الشمس أصلاً ولا بعد الطلوع إذا كان قد أدى الفرض وشمل كلامه ما إذا قصاها بعد الزوال أو قبله ولا خلاف في الثاني واختلف المشايخ في الأول على قولهما والصحيح كافي غاية البيان أنها لا تنقض نعالان النص ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على المصنف فلو قال ولم تقض الاتبعاً قبل الزوال لكان أولى وقيد بسنة الفجر لأن سائر السنن لا تنقض بعد الوقت لا تنعوا ولا مقصودا واختلاف المشايخ في قضائها تبعاً للفرض

في الفريضة كما في المنية قال وأما قبل شروعه في الفريضة فيأتي بها في أي موضع شاء اه وقد علم هذا مما مر وبه يعلم أن الصواب ما قلناه لأن غير سنة الفجر ليس كذلك كما بينه المؤلف

ولم تقض الاتبعاً

(قوله لأن سائر السنن لا تنقض) إلى آخر عبارته قال في الهداية وأما سائر السنن سواها لا تنقض بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعاً للفرض اختلاف المشايخ اه أي قال بعضهم يقضها لأنه كم من شيء يثبت ضمناً وإن لم يثبت قصداً وفيه نظر لأن مثل هذا يسمى تبعاً لضمنا وقال بعضهم لا لا اختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية وبهذا

يعلم ما في كلام المؤلف ولذا قال في النهر إنه سهو وأما ولا فلان ظاهره أنه لا خلاف في قضائها بعد الوقت تبعاً في وقد علمت نبوته وأما نانا فلان الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً ليس هو الخلاف الآتي مع بقائه ولذا كان الزاج في الأول عدم القضاء وفي الثاني القضاء اه لكن قال الشيخ اسمعيل فيسه كلام أما أولاً فإطلاق البحر بناء على الأصح كما وقع للبرجندی وغيره وأما قوله ثانياً واختلف المشايخ الخ فبناء على دأبهم فيما اختلف فيه التصحيح حيث يعبرون بنحو ذلك فيه والتصحيح مختلف في الأربع قبل الظاهر كما مر فلا يلزم منه في الاختلاف عما قبله فليست تدبر وأما ثانياً فصاحب البحر لم يجعل الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً للخلاف الآتي مع بقائه بل ذكر أنه اختلف التصحيح في القضاء تبعاً في الوقت وأما ظاهر القضاء وانها سنة للاختلاف

الا في فالحاصل ان السهو ظاهر في كلام النهر لا البحر من تلك الجهة نعم في قول البحر تبعاً في الوقت الظاهر ان لفظ تبعاً سهو ولا نه اذا كان في الوقت لا يكون تبعاً لان الفرض يكون أداء والمتابعة تكون في القضاء فليست براه (قوله وحكم الاربع قبل الجمعة الخ) أقول قال شيخنا الشيخ محمد السراجي الحانوتي وأما كونها هل تقضى أو لا فعلى ما قالوه في المتن وغيرهما من ان سنة الظهر تقضى يقتضى أن تقضى سنة الجمعة اذا فرق لكن في روضة العلماء في باب فصل من ٨١ سمع الادان واذا جاء الرجل الى الجمعة في وقت الامامة

هل يصلي أربع ركعات التي يصليها قبل الجمعة أم لا قال لا يصلي بل يسكت ثم يدخل مع الاسام في صلاته وسقطت عنه هذه ونفى التي قبل الظهر في وقتها قبل شفعه ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة بل أدرك فضلها

الاربع لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اه ذكره في فتاواه التي وبعث له والله أعلم خبر الدين الرملي اقول وفي هذا الاستدلال نظر فانه انما يدل على انها لا تصلى بعد خروجه لا على انها تسقط بالكلية حتى انها لا تقضى بعد فرائضه من المكتوبة والاربع ان لا تقضى سنة الظهر اي اذا جاء ووجد الامام شارعاً في الظهر مع انه ورد

في الوقت والظاهر قضاءها وانها سندا لا اختلاف الشيخين في قضاء الاربع قبل الظهر قبل الركعتين أو بعدهما كما سيأتي (قوله وقضى التي قبل الظهر في وقتها قبل شفعه) بيان لسنتين احدهما القضاء والثاني محله أما الاول ففيه اختلاف والصحيح أنها تقضى كما ذكره واضحا في شرحه مستدل بما عن عائشة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كل اذا فاتته الاربع قبل الظهر فضاها بن بعد وظاهر كلام المصنف أنها سندا لا نقل معاني وذكره قاضيان أنه اذا فضاها فهي لا تكون سنة عند أبي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتعقبه في فتح القدير بأنه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها أو تأخيرها والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى آخر ما ذكره وأما الثاني فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير للحسامي ان أبا يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحها على العكس وفي غاية البيان ويحتمل أن يكون عن كل واحد من الاسامين روايتان ورجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع وانت عن الموضع المستنون فلا يفوت أثر كعبين عن موضعهما بصدا بلا ضرورة اه وحكم الاربع بمثل الجمعة كالأربع بمثل الظهر كما ينبغي (قوله ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة) لما في الجامع الكبير اذا قال عبده حران صلى الظهر جماعة عند سبق بعضهم لم يحث وهو شامل لما اذا سبق بركعة أو بأكثر وذكره قاضيان في شرحهما الظاهر الخراب اه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى اثلاث معه لا يحث لانه لم يصل الكل مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها لكان أولى لكن ذكر الامام السرخسي انه يحث لأن لا كثر حكم الكل ولا يحث اء على ركعتين فقط اتفاقا كما لا يخفى أما على الاول فظاهر وأما على قول السرخسي فلا نه ايسر بأكثر حتى تقام مقام الكل ومما ضعف قول السرخسي ما لا يفوق عليه في باب الايمان انه لو حلف لا يأكل هذا الرغيف لا يحث الا بأكل كله وان اذ كثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف لا يقرأ سورة فقرأها الا حرفا حث ولو قرأها الآية طويلا لا يحث (قوله بل أدرك فضلها) أي فضل الجماعة لان من أدرك آخر الشيء فقد أدركه ولحديث الصحيح من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وهو مجمع عليه وانما حث محمد ابالد كرفي الهداية لان الشاهد وردت على مولاه من أدرك الركعة في التمهيد في صلاة الجمعة لا يكون مدركا للجمعة في كل مقتضى فوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فأزال الوهم بذكر محمد وذكر في الكافي وعبره انه لو قال عبده حران أدرك الظهر فانه يحث بادراك ركعة لا بادراك الشيء بادراك آخره ينال أدركت أيامه أي آخرها وفي الخلاصة من كتاب الايمان من الفصل الحادي عشر لو قال عبده حران أدرك الظهر مع الامام فادرك الامام في التمهيد ودخل في صلاته فانه يحث اه فعلم أن ادراك الركعة

النهى عن الصلاة عند الإقامة كما في حديث الصحيحين وغيرهما اذا قمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة نعم قد يقال ان الاصل عدم فضاها اذا فاتت عن محلها أو أماسة الظهر فائما قالوا بغضاها لمحدث عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر فضاها بن بعد كما قدمه المؤلف فتكون سنة الظهر خارجة عن القياس للحديث المذكور فلا تقاس عليها سنة الجمعة فتأمل (قوله لكن في الخلاصة الخ) قال العلامة نوح أفندي الفرق بين الحرف والاية بخفي على الافهام فلا يستدرك الذي ذكره هذا الفاضل لا يخلو عن الكلام

(قوله فلو قال المصنف بل يكون مدركالها الخ) قال في النهر والعذر له ان الباب لم ينعقد لذلك وذكر مسألة الجماعة كالنوطنة لقوله بل أدرك فضلها اذ بما يتوهم ان بين ادراك الفرض والجماعة تلازما فاحتاج الى دفعه (قوله وان فاتتسه الجماعة) أي وصلى منفردا كما في الزبلي (قوله كما ذكره قاضيان في شرحه) أقول نص كلامه الانسان ادا صلى وحده ان شاء أتى بالسنن وان شاء تركها وهو قول الكرخي رحمه الله لان النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالسنن الا عند أداء المكتوبات بالجماعة والاول اصح والاخذ به أحوط لان السنة بعد المكتوبة شرعت لمجبر نقصان يمكن في المكتوبة وقبلها القطع طمع الشيطان عن المصلي فيقول لما لم يطعنني ١٨٢ في ترك ما لم يكتب عليه كيف يطعنني في ترك ما كتب عليه والمنفرد الى ذلك

أحوج اه وفي الزبلي المصلي لا يخلو ما أن يؤدي الفرض بجماعة أو منفردا فان كان بجماعة فانه يصلي السنن الرواتب وتطوع قبل العرض ان أمن فوت الوقت والا لا وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة

قطعا وان كان يؤديه منفردا كذلك الجواب في رواية وقيل يتخير والاول أحوط اه والعجب مما وقع لصاحب النهر في هذا المثل فانه بعد ما ذكر المسئلة على الصواب قال قيد بفوت الفرض لانه لو خشي فوت الجماعة لو أتى بها اختلفوا والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره

ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون مدركالها لكان أولى ليشتمل الثواب والحنث في الممين المذكورة وفي غاية البيان ان المسبوق يكون مدركالثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من أدرك أول الصلاة مع الامام لقوات التكبيرة الاولى اه وقد صرح الاصوليون بان فعل المسبوق اداء قاصر بخلاف المدرك فانه اداء كامل وأما اللاحق فصرحوا بان ما يقضيه بعد فراغ الامام اداء شبهه بالقضاء فظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرأ اه فيقتضي ان يحنث في عيئه لو حالف لا يصلي بجماعة ولو فاته مع الامام الا كثر فظاهر كلامهم ان من أدرك الامام في التشهد فقد أدرك فضلها (قوله وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا) أي وان لم يأمن لا يتطوع لان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض وان لم يضق الوقت فله أن يتطوع وان كانت سنة مؤكدة ولم تفتها الجماعة فانه يسن في حقها الاتيان بها باتفاق المشايخ وان فاتت الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات يستحب الاتيان بها والا فهو مخير (قوله وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة) خلافا لغيره هو يقول أدرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ولم يوجد في القيام ولا في الركوع وذكر قاضيان ان ثمرة الخلاف تطهر في ان هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الامام وأجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى ركع الامام ثم ركع أنه يصير مدركال تلك الركعة وأجمعوا أنه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصير مدركال تلك الركعة اه وفي المصنف وهذا اذا أمكن الركوع أما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر أو يصاوفي حيرة الفقهاء امام اقتبح الصلاة فلما ركع ورفع رأسه من الركوع ظن انه لم يقرأ السورة فرجع وقرأ ثم علم انه كان قد قرأ السورة فجاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركع ثانيا فان هذا المسبوق يصير داخل في الصلاة لكن عليه أن يقضى ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والا سخر فلا فصار كأن المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة اه وفي فتح القدير ومدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولونوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت

قاضيان في شرحه كذا في البحر وهو مشكل كيف والجماعة واجبة كما مر اه وأنت قد سمعت نص كلام نبيه قاضيان وان ما ذكره المؤلف هو ما نقلناه عنه ولا اشعار له بما ذكره صاحب النهر أصلا وقد وقع هذا الوهم أيضا التلميذ المؤلف في منخ الغفار فذكر عبارة شيخه ثم استشكل بما تقدم في الفجرو وأعجب من هذا ان عبارة الدرر كعبارة قاضيان وقد ذكر الشيخ اسمعيل اشكال صاحب النهر ووجهه عليها وقد علمت ان اشكال النهر ليس في هذه الصورة ووقع للشيخ علاء الدين في شرح التنوير تظاير ما وقع للشيخ اسمعيل بل أبدع وأعرب محشيه المداري الحلبي فجزم بان ما في الدرر باطل وتجب من الشربة الى حيث لم يتعرض لذلك في حاشيته على الدرر والحاصل ان أصل السهوم من صاحب النهر والمنخ منشؤه عدم فهم المسئلة وقد نبه على ذلك العلامة الرملي في حاشيته على المنخ وفي حاشيته على هذا الكتاب فقال بعد تصويره المسئلة على وجه الصواب فافهم ذلك وكن عا

بصرة منه فان صاحب النهر ومنع الغفار قد خلاطوا وخطا في هذه المسئلة خلطا فاحشا والله تعالى أعلم (قوله ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات الخ) قال الرمي كان ينبغي الاكتفاء بالواحدة لانه المفروض وبعد بحثنا هذا رأينا في النهر والتقيد بثلاث آيات يفيد ان أوانه بعد الواجب وكان ينبغي اعتبار الآية وانه ولور كع بعد ما قرأها الامام فادركه فيه أنه يصح والله تعالى أعلم (قوله والوجه ظاهر) أقول الظاهر ان ذلك مبنى على ارتفاع الركعة التي كان فيها وحيد فذكر كوع المقتدى غير معتبر ولكن قد تقدم عند قول المصنف ولو ذكر كما أو ساجدا سجدة فمجدها لم يعد هما انه لا يلزم اعادتهما ٨٣ ولكنه أفضل وذكر المؤلف

هناك مانعه و بما ذكر هنا ظهر رضعف ما في فتاوى فاضل خان من ان الامام لو صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى أخرى وسجد لها فتذكر المتركة في السجود انه يرفع رأسه من السجود ويسجد المتركة ثم بعد ما كان فيها لانها ارتفعت فيعيد بها استحسانا اه فانك قد علمت انها

ولور كع مقتد فادركه امامه فيه صح

لا ترتفع وان الاعادة مستحبة ومقتضى الارتفاض افتراض الاعادة وهو مقتضى لافتراض الترتيب وقد انفقوا على وجوبه اه فليتامر ثم رأيت في الفصل الثاني عشر من الذخيرة تفصيلا في المسئلة وهو انه اذا رفع رأسه من ركوع الثالثة وتذكر

نيتة اه ثم اعلم انه اذا لم يكن مدر كاللركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام في السجدين وان لم يحتسب به كما لو اقتدى بالامام بعد ما رفع الامام رأسه من الركوع صرح فاضل خان في فتاواه بان عليه المتابعة في السجدين وان لم يحتسب به وصرح به في العمدة وصرح في الذخيرة بان المتابعة فهمما واجبة ومقتضاه انه لو ترك كع مالا تفسد صلاته وفقدت فغنا في ذلك مدة حتى رأيت في التمهيد معزيا الى فتاوى أئمة سمرقند انه لا تفسد لو ترك وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائما حتى قام الامام ولم يتابعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة فلما فرغ الامام قام ونضى ما سبق به تجوز الصلاة الا أنه يصلى تلك الركعة الفائتة بسجدة منها بعد فراغ الامام وان كانت المتابعة حين يشرع واجبة في تلك السجدة اه (قوله ولور كع مقتد فادركه امامه فيه صح) وقال زفر لا يجزئه لان ما أتى به فبطل الامام غير معتد به فكذلك ما ينسب عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول قيد يكون امامه شاركه فيه لان المقتدى لو رفع رأسه قبل ان يركع الامام وانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة وادار كوع كل ركع سبقه المأموم به وقبده في الذخيرة بان يركع المقتدى بعد فراغ الامام من القراءة والركوع قبل ان يأخذ الامام في القراءة ثم قرأ الامام وركع والرجل راكع فادركه في الركوع لا يجزئه عن الركوع لانه ركع قبل أوانه ولور كع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات ثم أنه التراءة وأدركه جازو لو ركع الامام بعد ما قرأ الفاتحة ونسى السورة فرفع المقتدى معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدى على ركوعه الاول أجزاء الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثالثة انه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الامام وسجد للثانية وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم يجز المقتدى ذلك الركوع والوجه ظاهر اه وذكر المصنف في الكافي في مسئلة السكك أنه يصح ويكره لقوله عليه الصلاة والسلام لا تبادروني بالركوع والسجود وقوله عليه السلام أما يخشى الذي يركع قبل الامام ويرفع أن يحول الله رأسه رأس حمار اه وهو يفيد أنها كراهه تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدى اذا أتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة أوجه اما أن يأتي بهما قبله أو بعده أو بالركوع قبله وسجد معه أو بالركوع معه وسجد قبله أو أتى بهما قبله ويدركه الامام في آخر الركعات فان أتى بالركوع والسجود قبل الامام في كل ركعة يجب عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلاته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذا ركع قبله وسجد معه يقضى أربعاً بلا قراءة واذا ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته اه ووجهه

السجدة من الثانية انه يسجد بها ثم يتشهد للثانية ثم يسجد للثالثة وسجدتين ثم يتم صلاته قال لا يعود الى السجدة المتركة ولا يرفض الركوع بعد تمامه وهذا انما يستقيم على ظاهر الرواية وان تذكر وهو راكع يسجد بها ويتشهد ويصلى الثالثة والرابعة بركوعهما وسجودهما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض بخلافه بعد رفع الرأس على ظاهر الرواية اه والظاهر ان ما هنا على غير ظاهر الرواية تأمل (قوله أو بالركوع قبله وسجد معه) قال الرمي في الخلاصة جعل قوله أو بالركوع قبله وسجد معه مؤخر اعن قوله أو بالركوع معه وسجد قبله وهو المناسب للتفصيل الآتي (قوله ويدركه الامام في آخر الركعات) الاظهر تعبير النهر بقوله ويدركه نام كل الركعات اه أي يدركه امامه في آخرهما في كل الركعات (قوله جازت صلاته) وكذا في الصورة الخامسة وهي ما اذا أتى

بهما قبله وأدركه الامام في كل الركعات والحاصل انه لا شيء عليه في الثانية والخامسة كما في النهر (قوله وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر) أي الواقعة الثالثة في التفصيل ووجهه كما نقل عن الحاشية ان الركوع قبل الامام غير معتبر فلا يكون السجود معه معتبرا اه أي فلم يكن آتيا بالركعات كلها قال الزملي ووجهه عدم قضاء شيء في صورة ما اذا أتى بهما بعده أو قبله وأدركه الامام ظاهرا أيضا وذلك للمتابعة في صورة البعدية والمشاركة في القبلية مع ادراك الامام له فيهما (قوله وان نوى السجدة الثانية) أي ولم ينو المتابعة أيضا أما اذا نواهما تكون عن الاولى ترجيحاً للمتابعة وتلغوية غير للمخالفة كما في الفتح وكذا اذا لم ينو شيئا جلا لآمره على الصواب والحاصل كما في الدخيرة ان المسئلة على ستة أوجه في الخمسة يصير ساجدا السجدة الاولى وفي السادسة وهي ما اذا نوى الثانية فحسب يصير ساجدا عن الثانية لان هذه ثانية باعتبار فعله والنية صادفت محلها ولم يوجد في معارضته نية أخرى ثم ذكر مسئلة ما اذا أطال المقتدي السجدة الاولى وسجد الامام الثانية ثم رفع المقتدي رأسه فرأى الامام ساجدا فظن انه في السجدة الاولى فسجد قال فالمسئلة أيضا ٨٤ على ستة أوجه وفي الوجوه كلها يصير ساجدا عن الثانية ﴿باب قضاء الفوائت﴾

في فتح القدير بان مدرك أول صلاة الامام لاحق وهو يقضي قبل فراغ الامام في الصورة الاولى فانتبه الركعة الاولى فركعوه وسجودوه في الثانية قضاء عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضي بعد الامام ركعة بغیر قراءة لانه لاحق وفي الثانية تلحق سجدة في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ولمعوار كوعه في الثانية وقوعه عقب ركوعه الاول بلا سجود بقي عليه ركعة ثم ركعوه في الثالثة مع الامام معتبرا ولمعوار كوعه في الثانية وقوعه عقب ركوعه الاول بلا سجود الثانية والرابعة فيغضي ركعتين وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر اه وفي الخلاصة المقتدي اذا رفع رأسه من السجدة قبل الامام وأطال الامام السجدة فظن المقتدي ان الامام في السجدة الثانية فسجد ثانيا والامام في السجدة الاولى ان نوى متابعة الامام أو نوى السجدة التي فيها الامام أو نوى السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية وكان الامام في الاولى فرفع الامام رأسه من السجدة وانخط للثانية فقبل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة رفع المقتدي من الثانية لا تجوز سجدة المقتدي وكان عليه إعادة تلك السجدة ولو لم يعد تفسد صلاته اه والله أعلم

﴿باب قضاء الفوائت﴾

لما كان القضاء فرع الاداء أخره وقد قسم الاصوليون المسأورة الى أداء وإعادة وقضاء والاداء ابتداء فعل الواجب في وقته المقديبه سواء كان ذلك الوقت العزم أو غيره وانما لم نقل انه فعل الواجب كما قال غيرنا لانه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون أداء لان وجود التحريم في الوقت كاف لكون الفعل أداءا وإعادة فعل مثله في وقته لحل

(قوله والاداء الخ) قال في النهر بعد نقله تعريف الاداء عن صدر الشريعة بانه تسليم عين الواجب الثابت بالامر والقضاء بتسليم مثل الواجب به ﴿باب قضاء الفوائت﴾ اه وبه علم ان ما في البحر مدفوع أما أولا فلان كون الوقت المقيد يدخل فيه المطلق جمع بين المتناهيين وأما ثانيا فلان هذا مما لا حاجة اليه اذ تسليم العجز يشمل هذا النوع من الاداء والا كان مثله لا فيكون قضاء اه والحواب عن الاول ان المراد بتقدمه به جعله ظروفا لا بقاؤه

لا تخصيص بوقت معين من بين الاوقات حتى يرد لنا في وعن الثاني بانه مني على قول من عرفه بانه فعل غير الواجب في وقت معلوم انه لا يشترط لكونه أداء وجود جميعه فيه فزاد قيد ابتداء ليدخل ذلك والالزم عدم انعكاس التعريف فليست بركعة (قوله فعل مثله) أي الواجب خرج به القضاء بناء على التعريف الراجح له وقوله في وقته خرج به القضاء بناء على التعريف المرجوح له وخرج به أيضا فعل مثله بعده لحل غير الفساد وعدم صحة الشروع فهو خارج عن الاقسام الثلاثة كما نبه عليه المحقق ابن الهمام في التحرير لكن قال العلامة ابن أمير حاج في شرحه ان هذا مبني على ما عليه البعض والافقول الميزان الاعادة في عرف الشرع اتيان بمثل الفعل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحسب عليه الاعادة وهو اتيان بمثل الاول ذاتا مع صفة الكمال اه يفيد انه اذا فعل ثانيا في الوقت أو خارج الوقت يكون اعادة كما قال صاحب الكشف اه ونحوه في شرح أصول فخر الاسلام للشيخ أكل الدين فانه قال ولم يذكر الشك الاعادة وهي فعل ما فعل أولا مع ضرب من الحلل ثانيا وقيل هو اتيان بمثل الاول على وجه الكمال لانها ان كانت واجبة بان واول فاسدا فهي داخلية في الاداء والقضاء وان لم تكن واجبة بان وقع الاول ناقصا فاسدا فلا يدخل في هذا التقسيم لانه تقع

الواجب وهي ليست بواجبة وبالأول يخرج عن العهدة وإن كان على وجه الكراهة على الأصح والفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر
بسجود السهو وهو موافق لكلام الميزان حيث لم يقيد بها بالوقت ومخالف له حيث صرح بعدم وجوبه في شرح التحرير هل
تكون الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح أصول فخر الإسلام بأنها ليست بواجبة وإن بالأول يخرج عن العهدة وإن كان
على وجه الكراهة على الأصح وإن الثاني بمنزلة الجبر والأوجه الوجوب كما أشار إليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين
في شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسي وأبي اليسر من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة زاد أبو اليسر وبكون الفرض هو الثاني
وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب ثم نقل عن شيخه ابن الهمام لا اشكال في وجوب الاعادة أنه هو المحكم في كل صلاة أدت مع
كراهة التحريم وبكون جابر الأول لأن الفرض لا ينكر وجعله الثاني بقضى ٨٥ عدم سقوطه بالأول اذ هو لازم

ترك الزك أن لا الواجب
الآن يقال المراد أن ذلك
امتنان من الله تعالى اذ
يحتمل الكمال وان
ناحر عن الفرض لما علم
سبحانه انه سيوقعه اه
أقول وبطهر إلى السوفيق
بان المراد بالوجوب
الافتراس في عبارة الشيخ
أكمل الدين لانه ذكر
وجوبه عند وقوع الاول
فاسدا ولا يشهد في انها
حينئذ فرض ود كعدم
الوجوب عند وقوع الاول
ناصلا فاسدا ولا يشهد
في عدم افتراضها حينئذ
وعلى هذا يحمل كلام
شراح أصول فخر الإسلام
بلا ينافي ذلك ما أشار إليه
في الهداية وصرح به
في شرح المنار من أن
الأوجه الوجوب لأن
المراد به الوجوب المصطلح

غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد بقوله لم كل صلاة أدت مع كراهة التحريم فسيبها
الاعادة فكانت واجبة فلما دخلت في أقسام المأمور به والقضاء له تعريفان أحدهما على
المذهب الصحيح من أن القضاء يجب بما يجب به الاداء وهو فعل الواجب بعد وقته وإن عرف
بما يشمل غير الواجب من السنن التي تقتضي فببديل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد
وقتها ولا يكون خارجا عن المقسم لأن المنسوب مأمور به أيضا بقوله تعالى وافعلوا الخير لئلا يكره
مجاز فلهذا لم يدخله أكثرهم في تعريفه واطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب
مجاز كما وقع في عبارة المختصر حيث قال وقضى التي قبل الطهر وكذا انطلق الفقهاء القضاء
للجبر بعد فساد مجاز اذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء تاما على القول المرحوح من
أن القضاء يجب بسبب جديد فهو تسليم مثل الواجب ومن رآه عليه ما ذكره صاحب المدارع
تماقض كلامه لأن المفعول بعد الوقت عين الواجب بالأمر لا مثله اذ المستفاد من الأمر طلب شيئين
الفعل وكونه في وقته فاذا عجز عن الثاني لقوته بقي الأمر مقتضى الأول فصرح به بالمثل
مقتضى لكونه بسبب جديد وتصرح به بالأمر مقتضى لكونه عبته وقيام تعميمه في كتابنا المسمى
بالباب الأصول مختصر تحرير الأصول ولم يظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء أثر كما يعلم من
طالع كتب الأصول وفي كشف الاسرار ان المصلحة في القضاء في حق إزالة المأثم لا في احرار الفضيلة
اه والظاهر ان المراد بالمأثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها اذ افضاها وأما ثم تأخيرها عن الوقت
الذي هو كبيرة فبإق لا يزول بالقضاء المجرد عن النوبة بل لابد منها هذا ويجوز تأخير الصلاة عن
وقتها العذر كما قال الولوالجي في فتاواه العائلة اذا اشتغلت بالصلاة تخاف أن عون الولد لأمر ما
تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تأخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم أخر الصلاة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من المصوص ووطاع الطريق جاز
لهم ان يؤخروا الوقتية لانه بعذر اه وفي الختبي الأصح ان تأخير القوائم لعذر السعي على العيال
وفي الحوائج يجوز قبله وإن وجب على الفور يباح له التأخير وعن أبي جعفر سجدة التلاوة والذکر
المطلق وقضاء رمضان موسع وضيق الحلواني والعامري اه وذكر الولوالجي من الصرم ان قضاء

لا الافتراض (قوله غير الفساد وعدم صحة الشروع) قال في النهر لا حاجة إليه اذا احتل الشئ يؤذن ببعائه ولا وجود له فيما ذكر
اه قالت قد يجب بان التحلل وان لم منه أن يكون غير الفساد وعدم صحة الشروع امكن التصريح باللازم في المعريف عبر بدعي
تدبر واحترز عن التحلل بغير ما ذكر لانه لو كان برا حدمه فالفعل يكون أداءه وقوع في الوقت وقضاءه وقوع خارجا (قوله ومن زاد
عليه بالأمر الخ) قال في النهر قال بعض المحققين ان العينية والمثلية بالقيام الى ما علم من الامراد المأمور به ان يكن عين ما علم فهو
الاداء وإن كان مثله فهو القضاء وهذا لان الشارع انما أمره بالصلاة ولم يؤدها بقيت في ذمته وله قدرة على مثله ان النفل شرع
لأن من جنس ما عليه وهو مثله فأمر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء وبهذا الدفع التناقض فتدبر اه قال الشيخ
مجمعيل ولا يخفى ما فيه من التكاليف وإن يقال بانه صرف ماله من النفل الى ما عليه من قضاء الفرض فليست تدبر

الصوم على التراخي وقضاء الصلاة على الفور لا العذر (قوله والترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت مستحق) مفيد لشئين أحدهما بالعبارة والآخر بالاعتناء أما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة والأصل فيه أن كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه وأنه يلزم قضاءها سواء تركها عمدا أو سهوا أو بسبب نوم وسواء كانت الفوائت كثيرة أو قليلة فلا قضاء على مجنون حالة جنونه ما فاتته في حالة عقله كما لا قضاء عليه في حالة عقله ما فاتته ولا على مرتد ما فاتته زمن رده ولا على مسلم أسلم في دار الحرب ولم يصل مدة لجعله بوجوبها ولا على مغني عليه أو مريض عجز عن الأعماء ما فاتته في تلك الحالة وزادت الفوائت على يوم وليلة ومن حكمه أن الفائتة تقضى على الصفة التي فاتت عنه لا العذر وضرورة فيقضى المسافر في السفر ما فاتته في المحضر من الفرض الرباعي أربعا والمقيم في الإقامة ما فاتته في السفر من ركعتين كما سيأتي في آخر صلافة المسافر وقد قالوا إنما تقضى الصلوات الخمس والوتر على قول أي حنيفة وصلاة العيد إذا فاتت مع الناس على تفصيل يأتي في بابها وسنة الفجر تبعاً للفرض قبل الزوال والقضاء فرض في الفرض واجب في الواجب سنة في السنة ثم ليس للقضاء وقت معين بل جميع أوقات العمر وقت له إلا ثلاثة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فإنه لا تجوز الصلاة في هذه الأوقات لما في محله وأما الأول وهو الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت فهو واجب عندنا بفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في المحيط ولكنه ليس بشرط حقيقة لأن بتركه لا تفوت الصلوة أصلاً بل الأمر موقوف كما سيأتي ولو كان شرطاً لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط ولما لم يكن واجباً اصطلاحاً ولا فرضاً لعدم قطعية الدليل ولا شرطاً كذلك من كل وجه أبهم أمره فعبر بالاستحسان والدليل على وجوبه ما في الصحيحين من حديث جابر بن عمر بن الخطاب شغل بسبب كفار قرقر يش يوم الخندق وقال يا رسول الله ما كنت أصلي العصر حتى كادت الشمس أن تغرب فقال عليه الصلاة والسلام والله ما صليتها قال فزولنا بطحان فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحباً لما أخرج عليه الصلاة والسلام لأجله المغرب التي تأخيرها مكروه بناء على أن الكراهة للتحريم فلا تتركب لفعل مستحب وبناء على أن التأخير قدر أربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجباً بفوت الجواز بفوته وقد أطل فيه المحقق في فتح القدير أطالة حسنة كما هو دأبه وغرضنا في هذا الكتاب تحرير المذهب في الأحكام لا تحرير الدلائل وأما الترتيب بين الفوائت فلما رواه أحمد وغيره من أنه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال في حديث آخر صلوا كما رأيتموني أصلي فدل على الوجوب قيد بالفائتة لأن غير الفائتة لا يقضى ولهذا قال في الظهيرية والخلاصة رجل يقضى صلوات عمره مع أنه لم يفته شيء منها احتياطاً قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لأنه أخذ بالاحتياط لكنه لا يقضى بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة أه وقد قدمنا عن مالك الفتاوى أنه يصلي المغرب أربعاً ثلاث قعدات وكذا الوتر وذكروا في القنية قولين فيها وإن الإعادة أحسن إذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقد قدمنا أن الإعادة فعل مثله في وقته لحمل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره أن بخروج الوقت لا إعادة ويتمكن التحلل فيها مع أن قولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة فسد عليها الإعادة وجوباً مطلق وفي القنية ما يفيد التقييد بالوقت فإنه قال إذا لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالإعادة في الوقت لا بعده ثم رقم رقاً آخر أن الإعاد

(قوله فلا قضاء على مجنون) إلى قوله ولا على مرتد العبارة مقبولة وحق التعبير المناسب لما نحن فيه أن يقال فلا قضاء على مجنون في حالة عقله ما فاتته حال جنونه كما لا قضاء عليه حالة جنونه ما فاتته في حالة عقله لأن المراد بيان محترز قوله بعد ثبوت وجوبها (قوله سنة في السنة) يرد على والترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت مستحق

عمومه الوتر على قولهما فإن ظاهر الرواية وجوب قضاؤه عندهما أيضاً كما مر مع قولهما بسنيته لكن قد يجاب بأن كلامه مبني على قول الإمام صاحب المذهب (قوله وقال في حديث آخر الخ) هذا أولى من قول الهداية ثم قال صلوا لايهامه أنهم ما حديث واحد

(قوله فالحاصل ان من ترك واجبا الخ) نقل الخبير الرملي عن العلامة المقدسي انه يجب أن لا يعتمد على هذا الماذكوه قريبا من قولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة سبيلها الاعادة مطلقا وأول قول القنية اذ لم يتم ركوعه ولا سجوده الخ على ما ذالم يطمئن فيها زيادة اطمئنان قلت وفي هذا التأويل نظر نعم ظاهر كلامهم يقتضي الوجوب خارج الوقت أيضا ويدل عليه ما قدمناه عن شرح التحرير من ان الاعادة واجبة وان تقيدها بكونها في الوقت مبني على ما قاله البعض وان مقتضى هذا وجوبها بعد الوقت أيضا وعلى هذا يحمل كلام القنية على ظاهره ويكون قوله يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده مبنيا على قول من قيد الاعادة بالوقت وهما توفيق آخر موافق لما ذكره المؤلف في هذا المحاصل ودافع لما توقف فيه أولا ولما اعترض به عليه المقدسي وهو أن نقول الاعادة فعل مثله في وقته كما مشى عليه المؤلف تبعاً للتحرير وغيره وقولهم كل صلاة أدبت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا غير مطلق بناء على هذا التعريف للاعادة لانها بعد الوقت لا تسمى اعادة كما مر عن التحرير فصار معناها سبيلها وجوب الاعادة في الوقت وينطبق عليه كلام القنية وما رقم له في القنية ثانياً يكون مبنيا على القول بعدم وجوب الاعادة الذي مشى عليه شراح أصول فخر الاسلام كما مر ونقله القهستاني عن المضمرات بصيغة الاولى الاعادة قال ومثله في المحيط والقنية ونوادير الفتاوى والترغيب اه وذكري في المعراج ان في المسووط ما يدل على الاولوية والاستحباب وعلى القول بالوجوب يكون فعلها بعد الوقت أفضل كما حمل عليه المؤلف كلام القنية الآخر وتحصل من هذا ان من قال

٨٧

بالوقت كما قال المصنف في شرح المنار الاعادة الاثني عشر ما فعل أولا مع نقصان فاحش ذاتا مع صفة الكمال لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصا نقصانا فاحشا يجب علمه اعادته في وقته اه ويكون على هذا القول فعلها بعد الوقت أفضل كما افاده كلام القنية في مسألة قضاء صلاة العمر

أولى في الحالتين اه فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجبا من واجباتها أو ارتكب مكرها وتحريمها زمه وجوبا ان يعيد في الوقت فان خرج الوقت بلاعادة أثم ولا يجب جبر النقصان بعد الوقت فلو فعل فهو أفضل ولهذا حمل صاحب القنية قولهم كراهة قضاء صلاة عمره مرة ثانية على ما ذالم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التحنيس وغيره رجل فاتته صلاة من يوم واحد ولا يدري أي صلاة هي يعيد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة يمين فلا يخرج عن عهدة الواجب بالشك واذ اشك في صلاة انه صلاها أم لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قائم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاناء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شيء عليه لان سبب الوجوب قدوات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاناء قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلاة انه ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلاة فعليه اتمامها ويقعد في كل ركعة وان شك بعدما فرغ وسلم لا شيء عليه لما قلنا اه وذكري في الخلاصة في مسألة الشك في الصلاة هل صلاها أولا وكان في الوقت لم كان الشك في صلاة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة اه وكان وجهه ان التنفل بعد صلاة العصر

وعلى القول الآخر في الاعادة يكون هي الأفضل في الوقت وبعده كما افاده ما رقم له في القنية ثانياً فقد ظهر لك ان ما ذكره المؤلف في هذا المحاصل موافق لما ذكره في تعريف الاعادة وانه لا مخالفة بين التعريف وبين قولهم كل صلاة الخ خلافا لما يفهم من قوله وقد قدمنا الخ واندفع ما ذكره المقدسي بقي هنا شيء لم يتعرض له المؤلف وهو انه لو اداهام مع كراهة التنزيه والا فضل اعادتها أيضا كما ذكره الشرنبلالي في امداد الفتاح مستدلا بمجموع قول التحنيس كل صلاة أدبت مع الكراهة فاتها تعادلا على وجه الكراهة قال وهذا شامل للاعادة بكراهة التنزيه ولا يمنع منه تمثيل الشيخ أكل الدين بالواجب في قوله وتعاد على وجه غير مكره أي تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة وهو المحكم في كل صلاة أدبت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من واجبات الصلاة اه لان الاعادة بترك الواجب واجبة فلا يمنع ان تكون الاعادة مندوبة بترك سنة لان المكره موجود بترك السنة والنكسة في سياق النفي بقوله تعاد على وجه ليس فيه كراهة تع المكره تنزيها وتحريما اه كلام الشرنبلالي قلت في افاقه ما قال القهستاني وفي التمرناشي لوصلي وفي ثوبه صورة وجب الاعادة وقال أبو اليسر هذا هو المحكم في كل صلاة أدبت كراهة التحريم وفيه اشعار بان كراهة التنزيه لا توجب وجوب الاعادة وكذا كراهة التحريم عند غير أبي اليسر بل الاولى أن لا تعدد كراهة التحريم في مكرهات الصلاة من فتح القدير والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الاعادة أو ناهية فتستحب اه فاعتمد هذا التحرير

(قوله فيفيد انه لو لم يكن
امام الخ) ان كان مراده
ان المفيد لذلك التقيد
بالامام فسلم لكن التعليل
يشمل غيره أيضا تأمل
(قوله وفي صحته نظر
عندى الخ) قال في النهر
يمكن تخريجهم على ما روى
الحسن ان من جهل
فرضية الترتيب لمحق
بالناسي واختاره جماعة
من أئمة بخارى كما في
البنية والتقيد بالصبي
يرشد اليه اه قلت
وسيدكر المؤلف هذه

ويسقط بضيق الوقت

الرواية عن المجتبى في
شرح قول المتن والنسيان
(قول المصنف ويسقط
بضيق الوقت) أى وقت
الفرض بحيث لو اشتغل
بالفائسة وفر أمقدار
ما تجوز به الصلاة بلا
كراهة نفوت الوقتية
بخلاف ما إذا طال القراءة
فانه لا يعتبر كذا في
شرح الشيخ اسمعيل عن
البرجندى (قوله وفي
المجتبى خلافه) قال شيخ
مشايخنا الرجسنى الذى
رأى به فى المجتبى انه
لا تجوز الوقتية اه لكن
فى القهستانى جازت
الوقتية على الصحيح

مكروه فان قرأ فى الكل أو فى الاولين كان متفلا بالاربعة أو بالاولين على تقدير انه صلى الفرض
أولا واذا ترك القراءة فى ركعة من كل شفع تحض للفرض على تقدير انه لم يصل أو للفساد على تقدير
انه صلى الفرض أولا فلم يكن متفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول بقرأ فى كل شفع من
الشفعين فى ركعة ويترك القراءة فى ركعة من كل شفع من غير تعيين الاولى والثانية للقراءة لان
القراءة فى الفرض فى ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التنفل المكروه هو القصدى
وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ فى الاولين أو فى الكل وفى الحواوى القدسى
لوشك فى اتمام صلاته فاخبره عدلان انك لا تتم أعادو بقول الواحد لا تجب الاعادة اه وفيه بحث لان
خبر الواحد العدل مقبول فى الديانات الالهية الا ان يقال ان فيه الزام لمن كل وجه فشابه حقوق العباد
وقيده فى المحيط بالامام وعلاه بانها شهادة لان حكمه يلزم الغير دون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل اه
فيفيد انه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الحواوى ليس بالحواوى وفى الحواوى أيضا لو تذكر
انه ترك القراءة فى ركعة من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر اه ووجهه ان ترك القراءة فى
ركعة واحدة لا يبطلها فى سائر الصلوات الا الفجر والوتر وينبغى تقييده بان لا يكون مسافرا أما لو كان
مسافرا فينبغى أن يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى وفى المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر
سجعات من هذه الصلوات يقضى صلوات عشرة أيام لمجوازه ترك كل سجدة فى يوم اه وتوضيحه
ان العشر سجعات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياط انصار كانه ترك صلاة من صلوات كل يوم
واذا ترك صلاة ولم يدرك تعينها يقضى صلاة يوم كامل فلزمه قضاء العشرة الايام وفى القنية صبي بلغ
وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر اه وهوان
صح يكون مخصصا للمتون وفى صحته نظر عندى لانه بالبلوغ صار مكنا اللهم الا أن يكون جاهلا به
فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا (قوله ويسقط بضيق الوقت) أى يسقط الترتيب المستحق
بضيق وقت المكتوب بدلا به وقت للوقتية بالكتاب ووقت للفائسة بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة
والسلام من نام عن صلاة أو نسيها لم يصلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد فلو قدم
الفائسة فى هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهى صحيحة لان النهى عن تقديمها المعنى فى غيرها وهو
لزوم نفوت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية واختناغ فى المراد بالنهى هنا قبل نهى الشارع لان
الامر بالثبوت نهى عن ضده وقيل نهى الاجماع لاجماعهم على انه لا يقدم الفائسة وهو الاصح كذا
فى المعراج وانما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت
يحكم بحكمتهم الاثم وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسعهم ما عند الشروع فى نفس
الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما أداه وفى المجتبى
ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلها وفى الوقت سعة يكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه
ما يلى الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع فى الوقتية وأطال القراءة فلما فرغ
ضاق الوقت بطل ما أداه واختلفوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط ظاهر كلامهم
ترجيح انه لا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض وفى المجتبى خلافه فانه قال ولو فاتته أربع والوقت
لا يسع الا الفائتين والوقتية فالاصح انه تجوز الوقتية اه وظاهر كلام المصنف اعتبار أصل الوقت
فى الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر فى ظاهر الرواية ولذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب
الطحاوى الاول الى أبى حنيفة وأبى يوسف والثانى الى محمد بن كفى الذخيرة وثمرة تظهر فيما لو تذكر

(قوله واختار الاول قاضيان الخ) أقول عبارته في شرح الجامع الصغير هكذا رجل صلى العصر وهو ذا كراهه لم يصل الظهر لا يجوز الا اذا كان في آخر الوقت وهو بناء على فضل الترتيب وقد ذكرناه وأغشأ أعاده ووضع المسئلة في العصر لعرفة آخر الوقت فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس وفي حكم جواز تأخير العصر تغير الشمس وعلى قول الحسن آخر وقت العصر عند تغير الشمس فعلى مذهبه اذا كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل تغير الشمس يلزمه الترتيب والا فلا وعندنا اذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغير الشمس ويقع كل العصر أو بعضه بعد تغير الشمس يلزمه الترتيب وان كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغير الشمس لا يلزمه الترتيب لان أداء شيء من الظهر لا يجوز بعد التغير وبعده تغير الشمس ليس وقتا لأداء شيء من الصلوات الا عصر يومه اه (قوله فحينئذ انقطع اختلاف المشايخ الخ) أنت خير بان ما مر عن الطحاوي صريح في أن المسئلة ليست مبنية على اختلاف المشايخ بل هي مبنية على اختلاف الرواية عن علمائنا الثلاثة بل مقتضى ما مر عن المبسوط انه لا خلاف فيها فمتعين ٨٩ ترجيح كون المعتمد اصل الوقت

لوجه الاول كونه موافقا
لاطلاق المتون واذا
اختلف التبعين والعمل
بما وافق المتون أولى كما
سيد كره المؤاف قيل
والنسيان

قوله ولم تعد بعدهما
الى القليلة الثاني كونه
قول أبي حنيفة وأبي
يوسف والاخر قول محمد
بل انما هو رواية عن
محمد بدليل ما في المبسوط
من ان الاول قول علمائنا
الثلاثة أي وهم أبو حنيفة
وأبو يوسف ومحمد ثم
رايت النص يرجح رواية
عن محمد في شرح المنية
الكبير وخبر ما المراد

في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهور يقع قبل التغير ويقع العصر أو بعضها فيه فعلى الاول يصل الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصل العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول قاضيان في شرح الجامع الصغير وذكره بصيغة عندنا وفي المبسوط وأكثروا ما تنازعوا على انه يلزمه مراعاة الترتيب ههنا عند علمائنا الثلاثة وصحح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغيير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتين بخبر ازار احد وذلك لا يجوز اه فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ورخصه في الظهيرة بما في المنتقى من انه اذا اقتبح العصر في أول وقتها وهو ناس للظهر ثم اجرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب اه فحينئذ انقطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم تذكر في طاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصبر اليها وفي المنتقى ان لم يمكنه أداء الوقتين مع التخفيف في قصر القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على أقل ما تجوز به الصلاة (قوله والنسيان) أي ويسقط الترتيب بالذبح وهو عدم تذكر الشيء وقت حاجته وهو عذر سماوي مسقط للكيف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للفائتة بالذبح والتمتد كرا يكون وقتها وما ألحق بالنسيان الطن فليس مسقطا رابعا كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وعبر عنهما واحتمل في عباراتهم في دفع كسب الاستمرار شرح أصول فخر الاسلام ان الضمن انما يكون معتبرا اذا كان الرجل مجتهدا قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان لما اذا كان ذا كراهه وعبر مجتهد فمجرد طئه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر اه فجعل المعبر ظن الاجتهاد لا غيره وذكر شارحوا الهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا كعدم الظهارة استتبع الصلاة التي بعده وان كان

١٢ - بحر ثاني أصل الوقت لا الوقت المستحب الثالث كونه قد صححه قاضيان وهو من أجل من يعتمد على تصحيحه كما ذكره العلامة تفاسم لانه فقيه النفس الرابع كون أكثر المشايخ عليه كما تقدم عن المبسوط واذا اختلف في مسئلة والعمل بما قاله الاكثر أولى كما ذكره البهري في حاشية الاشباه الخامس ان تصحيح مسئلة الترتيب فيما اذا لزم وقوع العصر في وقت ناقص لا يلزمه تصحيح كون المراد الوقت المستحب في سائر الاوقات اذ بعد غايبة المعدن يقال بسقوط الترتيب اذ افاته صلوات ولزم من قضائها تأخير ظهر الشتاء أو تأخير المغرب عن أول الوقت مع انه لو تذكر الفائتة والمحطوب يخطب يقوم ويقصها وان فاتته الاستماع الواجب فكيف لا يقصها اذا لزم فوات الوقت المستحب السادس ان ما ذكره من قول الظهيرية ان ما في المنتقى نص صريح في ان العبرة للوقت المستحب فيه نظر ظاهر لان ما في المنتقى لا خلاف فيه على القولين أما على اعتبار الوقت المستحب فظاهر وأما على اعتبار اصل الوقت فلا ن شرطه أن لا تقع الفائتة وقت تغير الشمس لان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما علمت من عبارة قاضيان التي ذكرناها فالحاصل ان ما ذكره المؤلف ههنا غير محرر وان تبعه من بعده عليه حتى العلا في شارح التنوير ولم أر من نهى عما قلته فاعتنم هذا التحرير والمحمد لله رب العالمين

(قوله والمحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلاً) ردنا في الكشف وقوله وان كان مقلداً الخ ردنا ذكره الشارحون (قوله فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه) قال في التهر فيه نظر اذ كون هذا الظن لا عبرة به لمخالفته لرأى امامه في حيز المنع وكيف يكون مخالفاً له وقد اعتبره وحيداً وفاقاً الحنفى باعادة المغرب غير صحيح اهـ وحاصله ان ما ذكره من صحة المغرب حين ظنه عدم وجوب الترتيب هو مذهب امامه لانه قد اعتبر ظنه وحكم بصحة صلاته فلا قضاء بعدمها مخالف له فلا يكون صحيحاً هذا معنى كلام التهر وبه سقط قول الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام التهر فيه كلام اذ الفرض كونه مقلداً او عمله برأيه خروج عما هو بصدد من التقليد فلا يعتبر على ان قوله وكيف يكون الخ لا يظهر له معنى صحيح فليتامل اهـ اذ قد علمت ان عمله قد صادف رأى امامه وكيف يصح الافتاء باعادة المغرب وقد نصوا على عدمها وليس ما ذكره الشراح من الفرعين تفريعا برأيهم اذ المسئلة مذكورة في غير ما كتب كشرح الجامع الصغير لقاسم بن سنان وغيره وذكر في الذخيرة انها مروية عن محمد بن رواها عنه ابن سماعة في نوادره وعزاه في التاتارخانية الى الاصل وقال في أنبائها قال أعاد الظهر ٩٠ وحدها ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر له جائز قال يجوز له المغرب ويعيد العصر فقط

ضعيفا لعدم الترتيب لا يستتبع وفرعوا على ذلك فرعين أحدهما الوصل الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذكرا لها وجب عليه إعادة العصر لان فساد الظهر قوى لعدم الطهارة فأوجب فساد العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانياً الوصل هذه الظهر بعد هذا العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذكرا لها والمغرب صحيحه اذا ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف لقول بعض الأئمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذكر الامام الاسجاني له أصلاً فقال اذا صلى وهو ذكرا للفائنة وهو يرى انه يجوز له وأنه ينظر ان كانت الفائنة وجب اعادتها بالاجماع أعاد التي صلى وهو ذكرا لها وان كان عليه الاعادة عندنا وفي قول بعض العلماء ليس عليه وهو يرى ان ذلك يجوز له فلا إعادة عليه وذكر الفرعين المذكورين وعلى في شرح المجمع للمصنف للفرع الثاني بان المانع من الجواز كون الفائنة متروكة بيقين فلم يتناولها النص المتقضي لمراعاة الترتيب لاختصاصه بالمتروك بيقين والمحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلاً وان ظنه معتبراً مطلقاً سواء كانت تلك الفائنة وجب اعادتها بالاجماع أولاً اذا يلزمه اجتهاداً بى حنيفة ولا غيره وان كان مقلداً وان كان مقلداً لا بى حنيفة فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه فيلزمه إعادة المغرب أيضاً وان كان مقلداً للشافعي فلا يلزمه إعادة العصر أيضاً وان كان عامياً ليس له مذهب معين فلهذه فتوى مفتية كما صرح جوابه فان افتاء حنفي أعاد العصر والمغرب وان افتاء شافعي فلا يعيدهما ولا عبرة برأيه وان لم يستفت أحدًا وصادف الصحة على مذهب مجتهداً جزأه ولا إعادة عليه ويدل عليه ما ذكره في الخلاصة معزياً الى الفتاوى الصغرى رجل يرى التيمم الى الرسخ والوتر ركعة ثم رأى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثاً لا يعيد ما صلى وان فعل عن جهل من غير أن يسأل أحدًا ثم سأل فامر بالثلاث يعيد ما صلى شفعوى المذهب اذا صار حنفياً

ولو كان عنده ان العصر لا يجوز له لا يجوز له المغرب نص عليه ابن سماعة عن محمد اهـ وظاهر كلام المؤلف الطعن في ذلك حيث لم يجعله مصوراً بصورة مع انه منقول في المذهب كما علمت وقد تابع المؤلف الشرنبلالي في امداد الفناح لكنه قال فتعين حل المسئلة على عامي ليس له مذهب ولم يستفت أحدًا فصلاته صحيحة لمصادفتها مجتهداً فيه فلا يتعرض له من علم حاله من غير استفتائه اهـ وهو بعيد اذ لا فرق حينئذ بين المسئلتين

فبقضى أن لا تفسد العصر في المسئلة الاولى أيضاً لمصادفته فصلاً مجتهداً فيه لان الشافعي لا يقول بوجوبه أيضاً في هذه الصورة فتعين حل المسئلة على مقلداً لا بى حنيفة جهل هذا الحكم ثم استفتى حنفياً وأنه لا يأمره باعادة المغرب اعتبار الظنه قال في العناية الظن متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه وقع معتبراً وان كان خطأ والترتيب لا يوجب الشافعي رحمه الله فكان ظنه موافقاً لرأيه وصار كما اذا عفا أحد من اهل القصاص وظن صاحبه ان عفواً صواباً به غير مؤثر في حقه فقتل ذلك القاتل لا يقتض منه ومعلوم ان هذا قتل بغير حق لكن لما كان متاولاً ومجتهداً في ذلك صار ذلك الظن مانعاً وجوب القصاص كذا في المبسوط اهـ لكن قوله الظن متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه الخ يتوقف على ما حققه في فتح القدير ليناسب ما نحن فيه وهو ان مجر كون المحل مجتهداً فيه لا يستلزم اعتبار الظن المخفي فيه من الجاهل بل ان كان المجتهد فيه ابتداءً لا يعتبر الظن وان كان مما بيني وبين المجتهد ويستتبعه اعتبر ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد العصر هو المجتهد فيه ابتداءً وفساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر اهـ وتصريح بان محل اعتبار هذا الظن وعدمه في الجاهل لا العالم بوجوب الترتيب كما يأتي عن القدوري الكبير وأما ما سيأتي أن من انه لم يفرق في الاصل بين العالم والجاهل وقال في البناء انه ظاهر الرواية فقد قال في النهر انه مشكل

(قوله وفي المجتبى من جهل) نقله قاضخان في شرحه عن الحسن بن زياد وقال وكثير من المسايخ أخذوا بقوله ومثله في التناثر خاتمة (قوله دخول السادسة) أي دخول وقت السادسة كافي الهداية (قوله وقديقال) أي فيما لو أراد أن يصلي الظهر من اليوم الثاني في هذه الصورة يصح أدؤها السقوط الترتيب بصيرورة الفوائت ستا (قوله من كون الفوائت سبعة) أي بتقديم السنين وهو ظاهر وقوله أوتسعا أي بتقديم التاء المثناة على السنين ووجهه انه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والزائد غير المزيد عليه والمزيد علمه ست والفوائت الزائدة ثلاثة لانها أدنى مراتب الجمع فيصير المجموع تسعة وفيه انه لا يفهم من قولك هذه الدراهم تزيد على مائة إلا أن عددها يزيد على مائة درهم والمراد هنا كذلك (قوله وان أجاب عنه في غاية البيان الخ) ٩١ قال بعد تقريره وحاصله

الآن يزيد بفوت ست صلوات بدخول وقت السابعة فيسقط الترتيب وهذا ما عندي من البيان انه ورده في العناية بان الزيادة لا بد وان تكون من جنس المزيد عليه ثم قال والحق أن يقدم مضافا وتقديره إلا أن تزيد

وصيرورتها سنا

أوقات الفوائت على أوقات ست صلوات بحسب دخول الاوقات دون خروجها ورده في السعدية بان الزائد على أوقات ست صلوات ليس وقت الفائت بل على العكس حيث زاد على أوقات الفوائت الستة وقت صلاة أخرى واختر في الجواب ان الكلام على القلب أي الآن تزيد الصلوات المفروضة على ست فوائت قال وهذا معنى صحيح لا غبار عليه والنبأ فنعتبر من

وقد فاتته صلوات في وقت كان شعوبيا ثم أراد ان يقضيهما في الوقت الذي صار حنفيا يقضى على مذهب أبي حنيفة اه وفي المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة من أئمة بلخ وفي القدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر ذكرا حتى فسد ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل إعادة العصر صح مغربه ولو علم ان عليه إعادة العصر لم تجز مغربه ولم يفصل في الاصل بين ما اذا كان عالما أو جاهلا قال رحمه الله وهذا معنى قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب هذا ما ظهر للعبد الضعيف هذا وقد ذكر في المحيط معزى الى النوادر لو صلى الظهر على ظن انه متوضئ ثم توضأ وصلى العصر ثم تبين يعيد الظهر خاصة لانه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب اه وليس بخالف لما قدمناه عنهم لان فيما قدمناه كان وقت العصر ذكرا انه صلى الظهر بغير طهارة وفي مسألة النوادر التذكر حصل بعد أداء العصر (بواه وصيرورتها سنا) أي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المفضية للخرج لو قلنا بوجوده والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو ان تكون الفوائت ستا وهو الصحيح وبه اندفع ما روى عن محمدان المعتبر دخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثيران المعتبر دخول وقت السابعة لتصير الفوائت ستا لا يتوقف صيرورتها سنا على دخول السابعة كما لو ترك صلاة يوم كامل وغر اليوم الثاني فان الفوائت صارت ستة طلوع الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت السابعة وقديقال لما كان وائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون الا بدخول وقت السابعة اعتبر وقت السابعة وجوابه ان وائدة السقوط لم تنحصر فيما ذكر لانه بدخول وقت السابعة لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت أيضا كما سيأتي وبعبارة المصنف أولى من عبارته الهداية والقدوري حيث قال إلا ان تزيد الفوائت على ست صلوات استثناءه من قوله رنهای القضاء لما يلزم من ظاهرهما من كون الفوائت سبعة على ما في نسخة القدير أو تسعة على ما في النهاية وان أجاب عنه في غاية البيان بان المراد ان الفوائت الاوقات مجازا للاشتباه مع ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بان ظاهر الرواية ان الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت ستا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي من ان المعتبر في سقوط الترتيب ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة اوقات وان أدى ما بعدها في أوقاتها ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكرا فائتة بدشهر لا تجوز لوقتية مع تذكر الفائتة الادا كانت

البلاغة سيما عند صاحب المفتاح اه لكن فيه ان اعتبار محاورات البلاء في أداء الاحكام الشرعية غير ظاهر لاسيما فيما يترتب على اشتباه الحكم كما هنا ثم تأويلات أخر (قوله للاشتباه) تعليل للاولوية وقوله مع ما قدمناه وجه آخر للاولوية أيضا (قوله بالان اندفع ما صححه الشارح الزيلعي) وبعبارة ثم المعتبر فيه ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة وان أدى ما بعدها في أوقاتها أميل إلى الاندفاع لكن مع قطع النظر عن قوله وقال الصدر الشهيد الخ

ما ذكره الصدر الشهيد
وما فى التجنيس والولولة الجمة
موافق لتصحيح الشارح
(قوله سقط الترتيب) قال
فى الفتح يعنى بين المتروكات
اه وظاهره انه لا يسقط
بين المتروكات والوقفية
على كل من الاعتبارين
كما يفيد به ايضا ما سذكره
المؤلف عن الحقائق
(قوله غير متصور على
قوله) لانه مع دخول وقت
السادسة ثبتت الصحة
فلا تحقق وانما سوى
المتروكة اذ ذلك والمسقط
هو ست فوائت لا مجرد
أوقات لا فوائت فيها كذا
فى فتح القدير ونظام
الكلام فيه وقد باب
بأنها فائت حكم اوله ولو ترك
صلاة وصلى بعدها خسا
ذاكرها سقط عنه
الترتيب مع ان الفائت
حقيقة واحدة تأمل
(قوله فى المحاصل) أى
حاصل ما ذكره فى توجيه
قول من اقتصر على
الثلاث (قوله فى المسئلة
الاولى) أى مسئلة ما لو
كانت الفوائت ثلاثا
ظهر من يوم وعصر من
يوم ومغرب من يوم ولا
يدرى ترتيبها ولم يقع
تغيره على شئ (قوله لانه
اما أن يصلى الخ) تعليل
لقوله يصلى سبعا وقوله

الفوائت ستا وقال الصدر الشهيد حسام الدين فى واقعاته انه يجوز اه وفى التجنيس ان الجواز
مختار الطحاوى والفقهاء أى الليث وبه نأخذ لان المتخلل بينهما أكثر من ست صلوات اه وفى
الولولة الجمة وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انه لم يختلفوا هل يعتبر
صيرورة الفوائت ستا فى نفسها ولو كانت متفرقة أو كون الاوقات المتخللة ستا ومثرتة تظهر فى
ذكرنا من الفروع والظاهر اتماد ما وافق المتون من اعتبار صيرورة الفوائت سنا حقيقة
وما ذكره الشارح الزبلى ثمة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم
والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدري أيها أولى فعلى اعتبار الاوقات سقط الترتيب لان المتخلل
بين الفوائت كثيرة فيصل لثلاث فقط وعلى اعتبار الفوائت فى نفسها لا يسقط فيصل سبعا صلوات
والاول أصح اه فغير صحيح لوجهين الاول انه لا ينصور على قول أبى حنيفة كون المتخللات ست
فوائت لان مذهبه ان الوقفية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فسادا وقوفا الى ان يصلى كمال خمس
وقتيات وان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سيأتى فى قوله وقيل يعتبر
ان تبلغ الفوائت سنا ولو كانت متفرقة غير متصور على قوله فلا يفتى عليه شئ الثانى ان اختلاف
المشايخ فى لزوم السبوع أو الثلاث ليس مبني على ما ذكر وانما هو مبني على ان العبرة فى سقوط
الترتيب لتحقيق فوت الست حقيقة أو بمعنى فن أوجب السبوع نظر الى الاول لانه لم يفته الا ثلاث
فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلى أولا ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثانى لان بايجاب السبوع
بايجاب الترتيب تصير الفوائت كسبوع معنى فاذا كان الترتيب يسقط بست فأولى ان يسقط بسبوع
والمحصل اننا لو قلنا بوجوب الترتيب للزوم قضاء سبوع وهى كسبوع فوائت فلذا أسقطنا الترتيب
وفول من أسقطه أوجه لان المعنى الذى لا جله سقط الترتيب بالست وهو الدخول فى حد الكثرة
المقتضية للحرج موجود فى ايجاب سبوع بعينه واقتصر عليه فى التجنيس من غير حكاية خلاف ثم ذكر
بعده الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا وغيره لا يعتمد عليه وذكر الوالوجي ان من أوجب الترتيب
فيه لا اعتماد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجبا اه وصححه فى الحقائق معلل بان
اعادة ثلاث صلوات فى وقت الوقفية تلاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبوع صلوات فى وقت واحد
لا ينقسم لتضمنه تفويت الوقفية اه يعنى انه مظنة تفويت الوقفية والحاصل انه لا يلزمه الا قضاء
ما تركه من غير اعادة شئ على المذهب الصحيح اذا كانت الفوائت ثلاثا أو أكثر فيلزمه قضاء ثلاث فى
الفرع المذكور ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم آخر لزمه أربع ولو ترك صباحا آخر لزمه خمس ولا يعيد
شيئا مما صلاه وعلى القول الضعيف فى المسئلة الاولى يصلى سبعا لانه اما أن يصلى ظهرا بين عصرين
أو عصرين بين ظهريين لا احتمال أن يكون ما صلاه أولا هو الاخر فيعيده ثم يصلى المغرب ثم يعيد
ما صلاه أولا لا احتمال كون المغرب أولا وفى المسئلة الثانية يتقضى خمس عشرة صلاة السبعة الاولى كما
ذكرنا ثم يصلى بعدها العشاء ثم يعيد السبعة الاولى لا احتمال أن تكون العشاء هى الاولى وفى المسئلة
الثالثة يقضى احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم يصلى الفجر ثم يعيد الخمسة عشر لا احتمال
أن يكون الفجر هى الاولى وانما قيل بان يكون الفائت ثلاثة فأكثر لانه لو اتمته صلواتان الظهر
يوم والعصر من يوم ولا يدري الاول فعند أبى حنيفة يلزم قضاء ثلاث صلوات وهو ما ظهر
عصرين أو عصرين بين ظهريين لان المتروك أولا ان كان هو المؤدى أولا فلا خير فى ذلك والا فالاول

وقالا لا يلزمه الاصلان المحالان بالناسي فيسقط الترتيب وأبو حنيفة أحق به بناسي التعمين وهو من
 فاته صلاة لم يدر ما هي ولم يقع تحريره على شيء يعيد صلاة يوم وليلة بجماع تحقق طريق يخرج بها عن
 العهدة يتيقن فيجب سبلو كها وهذا الوجه يصرح بإيجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق
 التي يعينها لا كما قيل انه مستحب عندهم فلا خلاف بينهم وفي فتاوى قاض بخان ان الفتوى على قولهما
 كانه تخفيفا على الناس لكسبهم والا فدليلهم ما لا يترجى على دليله وقد ذكر في آخر المحاوي القدسي
 انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحبه فلا يصح ان الاعتبار لقوة الدليل والحاصل ان الاصح المقتى به انه
 لا يلزمه القضاء الا بقدر اترك سواء كان الزوايا صلاتين أو أكثر وقد أفاد كلام المصنف ان الفوائت
 اذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في
 الهداية وجرم به في المحيط وعلله في غاية البيان بان الكثرة اذا كانت مسقطا للترتيب في غيرها كانت
 مسقطا له في نفسها بالترتيب الاول لان العلة اذا كان لها اثر في غير محلها فلا يكون لها اثر في محلها
 أولى اه ونص الزاهد على انه الاصح وبهذا اندفع ما في الظهيرية والخاتمية من ان الفوائت لو
 كثرت وأراد ان يقضيها فانه يراعى الترتيب في القضاء ونفسه بذلك انه اذا قضى فائتة ثم فائتة فان
 كان بين الاولى والثانية فوائت سقطت فائتة ففوائت سقطت ففوائت سقطت ففوائت سقطت ففوائت سقطت
 الثانية ما لم يقن ما قبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فائتة ثم
 قضى ثلاثين نظيرا ثم قضى ثلاثين عصرا جازاها وأفاد كلامه أيضا انه لا فرق بين الفوائت القديمة
 والحديثة حتى لو ترك صلاة شهر فسقا ثم أفبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثه وان الوقتية جائزة
 مع تذكر الفائتة المحادثة لانضمامها الى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولان
 بالحديث ازدادت الكثرة فينبأ كد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفائتة لم يكن تركها بالمرج
 ولو اشتغل بالكل تفرقت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم ان المسقط الفوائت الحديثة وأما
 القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كان لم يكن زحوا عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع
 تذكرها وصححه في معراج الدراية معزى الى المحيط ناقد الشهيد وفي التجدد وعليه الفتوى وذكر
 في المجتبى ان الاول اصح وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت
 والعمل بما وافق اطلاق المتن أولى خصوصاً ان على القول الثاني يؤدي الى التهاون لا الى زجره عنه
 فان من اعتاد تفويت الصلوات لو أفق عدم الجواز يفوت أخرى ثم ونم حتى تبلغ الحديثة تحدا الكثرة
 كافي الكافي (قوله ولم يعد يعودها الى القلة) أي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة
 بسبب القضاء بعد سقوطه بكثرتها كما اذا ترك رجل صلاة شهر مثلاً ثم قضاها الا صلاة ثم صلى الوقتية
 ذاكرها فانها صحيحة لان الساقط قد تلاشي فلا يحتمل العود كما لماء القليل اذا تجسس فدخل عليه
 الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام السرخسي والامام البرزوي
 حيث قالا ومتى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وصححه أيضا في الكافي والمحيط وفي معراج
 الدراية وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال
 المانع كحق الحضنة اذا ثبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واخاره في الهداية
 وقال انه لا يظهر مستدلاً بما روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل
 وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتية فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة

لا احتمال لتعليل للتعليل
 وحاصله انه في هذه
 السورة يصلى الظهر ثم
 العصر ثم الظهر ثم المغرب
 ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر
 لما ذكره من التعليل
 الثاني (قوله مستدلاً بما
 روى عن محمد الخ) وجه
 الاستدلال انه اذا قدم
 الوقتية صارت هي سادسة
 المتروكات فسقط الترتيب
 ولم يعد يعودها الى القلة
 فعلى تقدير ان لا يعود
 كان ينبغي انه اذا قضى
 بعدها فائتة حتى عادت
 المتروكات الى خمس أن
 تجوز الوقتية الثانية
 قدمها أو أخرها وان
 وقعت بعد عدة لا توجب
 سقوط الترتيب أعني
 نجسا أو رجسا لسقوط
 الترتيب قبل أن نصير
 الى الخمس كذا في الفتح

(قوله لانه لا فائنة عليه في ظنه حال أدائها) محمول على ما إذا كان جاهلا أم لا واعتقد وجوب الترتيب كانت أيضا فاسدة وعلمه أن يقال إذا كان الغرض جهل وجوب الترتيب وأنه معتبر في صحة العشاء إذا أخرها لمصادفته محل اجتهد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخيرها بل يجب أن يصح وأن قدمها لأن الغرض أنه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفائنة التي عليه والجواب يعلم من جوابهم لطالب الفرق بين ما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذكر الهاء إلى آخر ما من المسئلة وجوابها وكذا ما نحن فيه وأنه إذا أخر العشاء ففسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهو نظير العصر في المسئلة المذكورة وإذا قدمها ففسادها حينئذ ٩٤ لوجود الفائنة بيقين وهي آخر المتروكات كذا حققه في فتح القدير (قوله ولم يخرج هنا)

وإن أخرها فكذلك إلا العشاء الأخيرة لانه لا فائنة عليه في ظنه حال أدائها اه ورده في الكافي والتبيين بانه لا دلالة فيه لان الترتيب لو سقط لجاز الوقتية التي بدأ بها ولان الترتيب انما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن جملة على ما روى عن محمد أن الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التي بدأ بها يمنع من ذلك ادلو كان مراده على تلك الرواية لما فسدت التي بدأ بها أول مرة لسقوط الترتيب عنده وذكره في فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بانه مني على ما روى عن محمد فقد نص جماعة من محقق المشايخ على أن من أصل محمد أنه إذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب إلا أن سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فإذا أدى وقتية توقف جوازها على قضاء الفائنة وعدمه وإذا قضى دخلت الفوائت في حد القلة فطلت الوقتية لأنها أديت عند ذكر الفائنة ولذا صرح في رواية ابن سماعة عن محمد في تعليل ذلك بقوله لانه كلما قضى فائنة عادت الفوائت أربعا وفسدت الوقتية إلا العشاء فانه صلاها وعنده أن جميع ما عليه قد قضاها فاشبه الناسي اه وما أجيب به في المعراج من أن المسئلة مفروضة فيمن مد الوقتية التي شرع فيها إلى آخر الوقت ثم قضى الفائنة بعد خروج الوقت ولا بد أن يكون الشروع في سعة الوقت ادلو كان عند الضيق لكاتب الوقتية صحيحة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فائنة وقتية ومع للقرآن وذكر في فتح القدير ولا يخفى أن أبطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان أن يكون ذلك نصاعن محمد في المسئلة فلم يكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه بسأده يجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علمه وذلك أن سقوط الترتيب كان بعلته الكثرة المفضية إلى الخرج أو أنها مظنة تفويض الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل كحق المحضنة اه وفيه نظرا لا ناقد نقلا عن الامامين السرخسي والبرزوي كما في غاية البيان انه متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في أصح الروايات فكيف يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو أصح الروايات عن المتقدمين إذا الروايات انما هي منسوبة اليهم لا إلى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لان مقتضى الترتيب مع كثرة الفوائت ليس بوجود أصلا ولذا اتفقت كلماتهم متونا وشروعا على أن الترتيب يسقط بثلاثة أشياء فصريح الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقا بخلاف حق المحضنة وأن مقتضى لها موجود مع الزوج لانه القرابة المحرمة مع صغر الولد وقد منع الزوج من عمل المقتضى وأزال الزوج زال المانع فعمل المقتضى عمله والفارق بين الباين وجود المقتضى وعدمه ولذا كان الاصح في مسألة المني

أي وحينئذ فاذ اقضى فائنة قبل خروج الوقت بقيت الفوائت أربعا وصارت خمسا بخروج الوقت فكان العود من الخمس إلى الأربع ومن الأربع إلى الخمس فلم تتحقق الكثرة (قوله وما أجيب به في المعراج) أي عن الرد على صاحب الهداية المذكور في الكافي والتبيين (قوله المسئلة) أي التي استدلت بها في الهداية (قوله رد بقوله في الكتاب الخ) أقول قد ذكر في المعراج هذا الرد بصورة سؤال ثم أجاب عنه وعبارته فان قيل قال في الكتاب صلى مع كل وقتية فائنة ومع للقرآن قلنا ان القرآن غير مراد اجامان الصلاتين لا تؤديان معا فمكون المراد أن كل فائنة تقضى مع ما يجانسها

من الوقتية من غير اشتراط البيان في وقت واحد اه قال في النهر فذكره السؤال بدون الجواب مما لا ينبغي وقال ان هذا الجواب أي المذكور في المعراج أحسن الاجوبة اه لكن استشكله شيخنا بما مر عن الشيخ قاسم من أصل محمد فان مقتضاه انه إذا لم يؤد الفائنة في وقت السادسة يتقرر سقوط الترتيب فيلزم صحة الوقتية تأمل (قوله وذكر في فتح القدير) أي جوابا عما ذكره سابقا من الرد على الهداية تبع الكافي والتبيين (قوله فكيف بالاستشهاد) أي ان ما ذكره صاحب الهداية عن محمد استشهاد على مدعاه لا استدلال باطلاله لا يستلزم بطلان الاستشهاد عليه بالاولى (قوله وليس هو من قبيل زوال المانع الخ) سبقه إلى هذا العلامة قاسم في فتاواه

(قوله ولو قال المصنف ولم يعد الخ) لا يخفى انه لا أولوية في ذلك بل لو قال ذلك موافقا للمجتبي لم يصح لما استعمله من جعله ما في المجتبى خطأ (قوله يمضي لضيق الوقت) في هذا التعليل نظير بل الظاهر ان يقال لانه لا يصح قضاء الظهر في وقت الاحرار وان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما قدمناه عن شرح قاضيان (قوله وقوله واقتداء المسافر نتيجة كونه مؤديا) أقول وهو نتيجة كونه قاضيا أيضا لان اقتداء المسافر بعد الوقت بالمقيم غير صحيح سواء كان المقيم مؤديا أم قاضيا على انه لا مدخل للنتيجة ولا للمنتج في هذا المحل ولا مقام أصلا فتأمل (قوله فيكون محل الخلاف الخ) قال ٩٥ بعض الفضلاء فيه ان بعد الحمل

انتفى الخلاف اه وفيه نظر لانه على هذا المحل يكون معنى ما في المجتبى انه لو تذكرك بعد الفراغ لا يعود الترتيب في المستقبل فيخالف حكاية الاتفاق على عوده (قوله وتذكر قبل الفراغ فبعد)

فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو وتر افسد فرضه موقوفا

قال الرمي نقلا عن خط شيخ شيوخ العلامة المقدسي قوله بعينه المعدلان صاحب المجتبى أعلى مقاما من ان تخفى عليه مسئلة مشهورة في المنون حتى يجسئ بمثلث بخطه فيها فيحمل كلامه في كل مقام على ما يليق به فاما ضيق الوقت فاذا خرج الوقت وهو في أثناء الصلاة زال ضيق الوقت بخروجه ولا يعود الترتيب وأما التذكرك في أثناء

اذا فرغ من الثوب ثم أصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة كما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة أعنى ضيق الوقت والنسيان وصيرورتها استال كان أولى لان الحكم كذلك فيها قال في المجتبى ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تغسد على الاصح وهو مؤد على الاصح لا قاض واقتداء المسافر بعد غروب الشمس في العصر بمقيم شرع فيه في الوقت لا يصح وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكرك لا يعود ولو نسي الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند احراز الشمس يمضي لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفراء ذا كرا ثم غربت اه وقوله واقتداء المسافر ينتج كونه مؤديا كما لا يخفى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبى من عدم عوده بالتذكرك خطأ لان كلماتهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثني عشرية السابقة انه لو تذكرك فائتة وهو يصلي فان كان قبل النعود قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقا وان كان بعد القعود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكرك ولهذا قال في معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكرك وسعة الوقت بالاتفاق اه ولد والله أعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وان حمل ما في المجتبى على تذكرك بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتية في المستقبل لا فيما صلاه حالة النسيان وتذكر قبل الفراغ فبعد مختالف لسياق كلامه في ضيق الوقت لتصر بجمعه في عدم العود ولو خرج في خلاله بقي ههنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة أشياء فشمل النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين واما بالنسيان والظاهر شموله لهما واما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية واما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتأخر من الفوائت عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدمت الوقتية عند العجز عن الجمع بينهما القوتها مع بقاء الترتيب كما ذكره الشارح (قوله فلوصل فرضا ذا كرا فائتة ولو وتر افسد فرضه موقوفا) أي فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن تصير الفوائت كثيرة مع الفائتة فان قصاها قبله فساد هذا الفرض وما صلاه بعده امتد كرا وان لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات فاصلا امتد كرا لها صحيح قال في المبسوط هذه المسئلة هي التي يقال واحدة تصحج خساو واحدة تغسد خساو واحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة والواحدة المفسدة للخمس هي المتروكة تقضى قبل السادسة اه وهذا عند أبي حنيفة وعندهما الفساد محتم لا يزل وهو القياس لان سقوط الترتيب

الصلاة فلا يمكن القول به لما اشتهر بين الصغار في الاثني عشرية فيحمل على ما يمكن وهو لو كان عليه نهر وعصر مثلا فصلى المغرب ناسيا لهما ثم تذكركهما بعد المغرب فلا يعيدهما وان كان مقتضى الشرطية ذلك فبعد دخول وقت العشاء ليس له ان ينهم العشاء فملاك كلام المجتبى على ما يوجب الخطأ والخطأ اه قلت ولا يخفى عليك ان هذا الجواب وان كان صحيحا في نفسه انما يبعد من الافهام وكثرة التعنيف لا تروجه عندهم له أدنى المسامحة ولم في النهر ما فهمه المؤلف المحقق لكنه قال الاولى بحكم يضعفه وان من حكي الاتفاق لم يلتفت اليه لشذوذه (قوله فشمل النوعين) أي نوعي الترتيب وهما بين الفائتة

وقتية وبين الفوائت نفسها

(قول وقد ذكره في فتح القدير بحثا) وعبارته فان قلت انما ذكر من رأيت انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي سابعة المتروكة صارت الخمس صحيحة ولم يحكمه واما الصحة على قوله بمجرد دخول وقتها والجواب انه يجب كون هذا منهم اتفاقا لان الظاهر انه يؤدي السادسة في وقتها لا بعد خروجه فأقيم أدائها مع عدم دخول وقتها لماسند كراهه وما سجد كراهه هو قواه بعد دخوله وقتين ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المتروكة لان الكثرة ثبتت حينئذ وهي المسقط من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في التصوير في سائر الكتب اه قال في النهر وأنت خير بان الاولى أن يقال بخروج ٩٦ وقت غامستها التي هي سادسة المتروكة لان دخول وقت السادسة غير شرط الا ترى

انه لو ترك فجر يوم وأدى باقي صلاته انقلبته صحيحة بعد طلوع الشمس (قوله منقول في المجتبى) نقله في النهر عن معراج الدراية أيضا حيث قال اعلم ان الشرط لتصحيح الخمس ضرورة الفوائت ستا بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت لأداء السادسة لا محالة الا انهم ذكروا أداء السادسة التي هي سابعة الفوائت لتصير الفوائت ستا بيقين لانه شرط البتة ثم قال كان ينبغي أنه لو أدى الخامسة ثم قضى المتروكة قبل خروج وقتها ان لا تقصد المؤداة بل تصح لوقوعها غير جائزة وبها تصير الفوائت ستا وأجاب بمنع كونها فائتة ما بقي الوقت اذا حتم الأداء على وجه الصحة قائم اه وفي امداد

حكم والكثرة علة له وانما يثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعده فاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما تحل بالحل فيتمتع بحلولة المحل فلا يجوز أن يكون نفس العلة محلا للعلة للاستحالة ولا يحرمة ان الحكم مع العلة يقتربان لما عرف في الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب واذا ثبت صفة الكثرة بوجود الاخيرة استندت الصفة الى أولها بحكمها فيجوز الكل كمرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استندا اليه بحكمه ولهذا لو أعادها بالترتيب جازت عندهما أيضا وهذا لان المانع من المحوازفتها وقد زالت فيزول المنع وفي العناية لا يقال كل واحدة من آحادها جزؤها متقدمة عليها فكيف يكون معلولا لها لانها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث التجاوز وذلك متأخر لانه لم يكن ثابتا لكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يمنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يتبين حاله كتجهيل الزكاه الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام المحول والنصاب نام وان تم على غمائه كان فرضا والانفيل وكون المغرب في طريق مزدلف فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر وان أعادها كانت نفلا والظاهر يوم الجمعة على عدم شهودها وان شهدها كانت نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر فيها على عودته في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت ولا صحت وكون الزائد على العادة حياض على عدم مجاوزة العشرة وان جاوزت فاستحاضة ولا حيض وصحة الصلاة التي صلحتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاعتسأت وصلت على عدم العود وان عادت ففاسدة ولا فصحة ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحا كالنهاية والعناية وغاية البيان وكذا في السكاني والتبيين وأكثر الكتب ان انقلاب الكل جائز ما وقف على أدائها صلوات وعبارة الهداية ثم العشرة سبب فساد ما وقفوا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد النهر انقلب الكل جائزا والصواب أن يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخرج وقت الخامسة تمن غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة المسقط بصيرورة الفوائت ستا فاذا صلى خمسا وخرج وقت الخامسة صارت الصلوات ستا بالفائتة المتروكة أولا وعلى ما صورته يقتضي أن تصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثا ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته منقول في الخبئي وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أي حنفية فان كثرت وصارت الفواسد مع الفائتة ستا ظهر صحتها ولا فلا اه ولقد أحسن رحمه الله وأجادها كما هو دأبه في التحقيق ونقل الغرائب وعلى هذا فقول صاحب المسوط ان الواحدة المصححة للخمس هي

الفتاح ما ذكر في عامة الكتب ليس المراد منه الا انما كيد خروج وقت الخامسة من المؤديات لا اشترط أدائه السادسة

السادسة بل ولا دخول وقتها لانه لا يلزم من خروج الوقت دخول غيره ثم قال ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والتواريخ في السغناقي وقاضيهان ثم قال فهذه نصوص تطابق بحث المحقق السكالي بن الهادي وهذا الذي قلناه أولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى الصواب أن يقال انما ليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكمهم في قول صاحب المسوط ان المصححة للخمس هي السادسة بانه غير صحيح ليس كما ينبغي نعم لو قال هي مظهرة فلما كانت مظهرة لا ينبغي أن يصيغ اليها لكان حسنا كما قد علمته والله تعالى المجداه

(قوله وتعليهم أيضا يرشد اليه) أي تعليهم السابق لاني حنيفة رجه الله يرشد الى ان فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل ان تصير الفوائت كثيرة وانه لا تتوقف الصحة اذا صارت كثيرة على ما اذا كان طائفا ٩٧ عدم وجوب الترتيب عنده

(قوله وعلا في فتح القدير) أي على الضعف لكن في الفتح لم يصرح بانه ضعيف بل يفهم منه ذلك فانه قال ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب انه لا تتوقف الصحة على ما اذا كان طائفا عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه وانه لا يصح كما نقله في المحيط عن مشايخهم فان التعليل يقطع الخ (قوله لا تجزئه الصلوات الاربعة الخ) الظاهر ان القولين في هذه المسئلة والتي بعدها مبنيان على قول الصحاحين من ان الفساد محتم لا يزول بكثرة الفوائت (قوله ادامات الرجل وعليه فوائت الخ) قال العارف في شرحه على هدية ابن العماد ورايت بخط والذي رحمه الله تعالى معزيا الى احكام الجنائز ما صورته ثم طريق اسقاط الصلاة الذي يفعله الائمة في زمانها هو ان السنة اما شمسية واما قمرية فالسنة الشمسية

السادسة قبل قضاء المروكة غير صحيح لان المصحح للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت وأطلق المصنف التوقف فشمى ما اذا ظن وجوب الترتيب أو ظن عدمه وتعليهم أيضا يرشد اليه في شرح المجمع للمصنف معزيا الى المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم يعلم من فاتته الصلاة وجوب الترتيب وفساد صلاته بدو به أما اذا علم فعلية اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكلف بما عنده ضعيف وعلا في فتح القدير بان التعليل المذكور يقطع باطلاق الحواب ظن عدم الوجوب أولا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل أصل الصلاة عند أي حنيفة وأي يوسف وعند محمد يبطل لان التحريية عقدت للفرض واذا بطلت الفرضية بطلت التحريية أصلا ولها ما ساءعت لاصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل كذا في الهداية وائذته تظهر في انتقاض الطهارة بالهتفه كذا في العاية وأطلق في التذكرة ولم يعده بالعلم لما في الولولة الجمة رجل دخل في صلاة الظهر ثم شك في صلاته الفجر انه صلاها أم لا فلما فرغ من صلاته يتقن انه لم يصل الفجر يصلي الفجر ثم يعيد الظهر لا لما تحقق ظنه صار كانه في الابتداء يتقن كالمسافر اذا تم وصلى ثم رأى في صلاته سرا باغضى على صلاته ثم ظهر بعد فرغ من الصلاة انه كان مأثورا ويعيد الصلاة كذا ههنا اه وفي المحيط رجل لم يصل الفجر وصلى بعدها أربع صلوات من يوم شهر اقبل لا تجزئه الصلوات الاربعة في اليوم الاول وتجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري في كل عشرة صلوات سنة صلوات فاسدة وأربعة منها جائزة وكذا وصلى الفجر شهر اوله يصلي سائر الصلوات تجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا تجزئه غيرها وقيل انه تجزئه الصلوات الاربعة في كل يوم الا في اليوم الاول ويجزئه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم تجزئه لقلة الفوائت وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اه واقصر على القول الاول في التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في اسقاط الترتيب وقد اجاب الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اه فالفقهاء هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو ترايان لقول أبي حنيفة لا عنده الوتر فرض على فوجب الترتيب بينه وبين الوقية حتى لو صلى الفجر ذا كر الوتر فسد بغيره عنده موقوفا كما تقدم وعندهما لا يفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو تذكرك فائتة في تنوع لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره (وتتمة) ترك الصلاة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصلح او لا يقتل واذا جحد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت بنوى أول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطا ولم يقل الاول والاخر وقال نوبت الظهر الفائتة جاز وفي الخلاصة غلام احتمل بعد ما صلى العشاء ولم يستمط حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء واختار ان عليه قضاء العشاء واذا استمط قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سألها أبا حنيفة فأجابها بما ذكرنا فاعاد العشاء اذ فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في ولا يقضيها في المسجد اذ اقامت الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بان يعطى كفارة صلاته يعطى

على ذكر في صدر الشريعة في باب الغنيم سنة وصول الشمس الى القبلة التي وارقها في فلك (١٣) - بحر ثاني (١٣) وذلك في ثلثمائة وخمس وستين يوما وربع يوم والسنة القمرية اثنا عشر شهرا قمر يا ومدة ثلثمائة وأربعة وخمسون ثلث يوم وثلاث عشر يوم فمضى ان تحسب فدية الصلاة بالسنة الشمسية أخذ بالاحتياط من غير اعتبار ربع اليوم ومعلوم ان

فدية كل فرض من المحنطة خمسمائة درهم وعشرون درهما وللوتر كذلك فتسكون فدية صلاة كل يوم وليلة من المحنطة ثلاثة آلاف درهم ومائة وعشرين درهما وفدية كل سنة شمسية مائة واثنان وأربعون كبلابكل قسطنطينية وسبع أوقية فينئذ يجمع الوارث عشرة رجال ليس فيهم غنى لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولا عبد ولا صبي ولا مجنون لان هبته لا تصح ثم يحسب سن الميت فيطرح منه اثناعشر سنة لمدة بلوغه ان كان الميت ذكر او تسع سنين ان كانت أنثى لان أقل مدة بلوغ الرجل اثناعشر سنة ٩٨ ومدة بلوغ المرأة تسع سنين ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوبا ان أوصى واستحبيا

ان لم يوص أربعة آلاف درهم واثنين وسبعين درهما أو شيئا قيمته ذلك أو يأخذ الأجنبي من مال نفسه تبرعا مقدار ما ذكر في دور المسقط بنفسه وارنا كان أو غير وارث أو يوكل غيره فيقول المسقط أو وكيله لواحد من الفقراء هكذا فلان ابن فلان ويذكر اسمه

لكل صلاة نصف صاع من بر وللوتر نصف صاع ولصوم يوم نصف صاع وانما يعطى من ثلث ماله وان لم يترك مالا تستقرض ورثته نصف صاع ويدفع الى المسكين ثم يتصدق المسكين على بعض ورثته ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلاة ما ذكرنا ولو قضاها ورثته ما لم يجوز وفي الحج يجوز اه وفي الظهيرية اتفق المشايخ على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله واختلفوا هل يقوم الاطعام مقام الصلاة قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم وقال البلخي لا يقوم ولا رواية في سجدة التلاوة انه يجب أولا ولو أعطى فقيرا واحدا جلة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو أعطى عن خمس صلوات تسعة أمناه فقيرا ومنا فقيرا آخر قال أبو بكر الاسكاف يجوز ذلك كله وقال أبو القاسم وهو اختيار الفقيه أي الليث يجوز عن أربع صلوات دون الخامسة لانه متفرق ولا يجوز ان يعطى كل مسكين أقل من نصف صاع في كفارة اليمين فكذلك هذا والحاصل ان كفارة الصلاة تفارق كفارة اليمين في حق أنه لا يسترط فيها العدد وتوافقهما من حيث انه لو أدى أقل من نصف صاع الى فقير واحد لا يجوز اه والله أعلم

باب سجود السهو

باب سجود السهو

لمافرغ من ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابرا للنقصان يقع فيه ما كذا في العناية والاولى ان يقال لما فرغ من ذكر الصلاة نفعلها وفرضها أداء وقضاء شرع فيما يجب كون جابرا لنقصان يقع فيها فان سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض وهذه الاضافة من باب اضافة المحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص السبب بالسبب وذلك في التحرير أنه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وفرق بينهما في السراج الوهاج بان النسيان عزوب الشيء عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالما به وعما لا يكون عالما به وظاهر كلام الجهم الغفران به لا يجب السجود في العمد وانما تجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبر النقصان به وذكر الولا التي في فتاواه ان الواجب اذا تركه عمدا لا يجبر بسجدة في السهو لانها معارف تاجرتين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلها مماثل لهدا الفأنت لا فوقه لان الشيء لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عمدا فوق النقصان المتمكن بتركه ساهيا وهذا الجابر اذا كان مثالا للفأنت سهوا كان أدون من الفأنت عمدا والشيء لا يجبر بما هو أدونه اه وحاصله ان الملازمة بين السبب والسبب شرط والعمد جنائية محضة والسجدة عبادة فلا تصلح سببا لها وهذا

واسم أبيه فاتته صلوات سنة هذه فديتها من ماله فملكك اياها ويعلم ان المال المدفوع اليه صار ملكا له ثم يقول الفقير هكذا وأنا قبلتها وملكتها منك (٧) فيدفع المعطى ويسلم اليه فيقبض المعطى فينئذ تصير فدية صلاة سنة كاملة مؤداة ثم يفعل مع فقير آخر هكذا الى ان تتم العشرة فينئذ تصير فدية

عشر سنين مؤداة في دور واحد ثم يفعل هكذا مرة أخرى ثم وثم الى أن تتم فدياته بحسب الحساب باطلاقة

فاذا تمت فدية فوائته من الصلاة يقول المعطى لفقير واحد من تلك العشرة هكذا فلان بن فلان ملكك سائر ما واجب عليه من ماله ان كان الميت ذكر وان كان أنثى يقول فلانة بنت فلان ملكك جميع ما واجب عليها في ماله او يفعل مع كل فقير كذلك فيعتبر كلهم بالقبول ثم يهبونه المال فإحده صاحبه وارنا كان أو غير وارث ثم يتصدق على الفقراء العشرة ماشاء من الدراهم ولا تقسيم المال المذكور جميعا على الفقراء وهذه حيلة شرعية والله تعالى أعلم اه (قوله تسعة أمناه) جمع من وهو رطلان والتمهر ثمانية أرطال والن ربع الصاع (باب سجود السهو) (قوله ولا يختص بالفرائض) قال في النهر أقول قد مر عن النهر

الشريعة ان الاداء يقال على النفل أيضا وقد أفصح عن ذلك في الدراية فقال لما ذكر الفرائض اتبعها النوافل لانها من الاداء (قوله فتحصل انها ثلاثة مواضع) زاد في النهر عن الغازين الشبهة رابعة وهي ما اذا صلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في القعدة الاولى قال الرمي وذكر في الجواهر عن الزاهدي في كتابه بغية المنيمة وكذا لو ترك قراءة الفاتحة فتكون خمسا (قوله مشكل) خبر ما في قوله فاسفي المجتبى الخ (قوله ولعلمهم نظروا الخ) قال في النهر فيه ما لا يخفى اه أي لان هذا الجواب لا يدفع أصل الاشكال كما قاله الشيخ اسمعيل ولا به لو كان نظرهم الى ذلك لكان ينبغي أن يكون الحكم كذلك فيما لو ترك قراءة التشهد في القعدة الاولى وفيما لو ترك الطمانينة في الركوع والسجود وان الاول سنة عند الاستروشي وكذا الثاني عند الجرجاني كما في غاية البيان في باب صفة الصلاة هذا وفي الشريعة ليلية قوله اذ في العمديا ثم ولا يجب سجدة أقول أشار به ٩٩ الى ضعف القول بأنه يجب السهو

بترك بعض الواجبات
عمدا كما نقله المقدسي عن
الولولجية اه ورأيت
في فتاوى العلامة قاسم
ما صورته وأما قول
الناطقي في العمد وقول

يجب بعد السلام سجدتان
بتشهد وتسليم بترك
واجب وان تكرر

البديع ان هذا سجود
العذر فما لم نعلم له أصلا
في الرواية ولا وجه في
الدراية ومخالفة قوله في
الحيط ولا يجب تركه أو
تغييره عمدا لان السجدة
شرعت جارية نظرا
للعذر ولا للمعمد ولما
انفقوا عليه من أن سبب
وجوبه ترك الواجب
الأصلي أو تغييره ساهيا
وهذا هو الذي يعتمد
للفقوى والعمل اه

باطلاقه يفيد انه لا فرق بين واجب وواجب فاسفي المجتبى من انه لا سجود في تركه عمدا الا في مستثنين
ذكره غير الاسلام البديعي اذ اترك القعدة الاولى عمدا أو شكت في بعض أفعال صلاته فتفكر عمدا
حتى شغله ذلك عن ركن قلت له كيف يجب سجود السهو بالعمد قال ذلك سجود العذر لا سجود
السهو اه وما في النبايع عن الناطقي لا يجب سجود السهو في العمد الا في موضعين الاول تأخير
احدى سجدتي الركعة الاولى الى آخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى اه فتحصل انها ثلاثة
مواضع مشكل ولعلمهم نظروا الى ان هذه الواجبات الثلاثة أدنى الواجبات فصلح أن يجبرها بسجود
السهو وحالة العمد أما القعدة الاولى فللاختلاف في وجوبها بل قد أطلق أكثر مشايخنا عليها اسم
السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب (وله يجب بعد السلام
سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وان تكرر) بيان لاحكام الاول وجوب سجدتي السهو وهو
ظاهر الرواية لانه شرع لرفع نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القندوري انه سنة كذا
في المحيط وصح في الهداية وغيرها الوجوب لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة
كالدعاء في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحة من الامر بالسجود والاصل في الامر
ان يكون للوجوب ومواطبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على ذلك وفي معراج الدراية انما جبر
النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجود لان الاصل ان الجبر من جنس الكسر وللمال
مدخل في باب الحج فيجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلاة فيجبر نقصانها بالسجدة اه
وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه يأثم بترك الواجب وترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد
بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلاة أصبح اذ لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد
السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء الفاتحة فلم يسجد حتى اجرت وكذا في الجمعة
اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء او وجد بعد السلام بسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام
سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلاة أو نقصان منها وعند الشافعي قبله فيها وعند مالك قبله
في النقصان وبعده في الزيادة والزمه أبو يوسف فيما اذا كان عنهما تحير وقد صرح عنه صلى الله
عليه وسلم انه سجد قبل السلام وصح انه سجد بعده فتعارضت روايتا فاعله فرجعنا الى قوله

(قوله وظاهر كلامهم الخ) قال في النهر فيه نثار بل انما يأثم بترك الجابر فقط اذا اثم على الساهي نعم هو في صورة العمد ظاهر
وينبغي ان يرتفع هذا الاثم باعادتها (قوله وكذا اذا سها في قضاء الفاتحة الخ) أي في قضائها في وقت العصر وتقييده بالفاتحة
مخرج لما اذا كان يصلي العصر الوقتية فلم يسجد حتى اجرت فمقتضاه انه يسجد وهو مخالف لما في القنية مت برمز سجد الائمة
سجد في صلاة العصر وعليه سهو واصل فمرت الشمس لا يسجد للسهو اه لكن هذا مشكل والظاهر جعل العصر في كلام
الائمة على القضاء كما هنا لان وقت الاجراء ليس وقتا له بخلاف الوقتية فانه يصح انشاؤها فيه فابقاع السجود فيه يصح بالاولى
في (قوله فتعارضت روايتا فاعله الخ) أقول دعوى التعارض انما تظهر على رواية غير ظاهر الرواية من انه لا يجوز تركه قبل السلام
والافعلي الرواية الظاهرة لا تعارض اذ يحتمل أحد الفعلين على بيان الجواز ثم يرجح أحدهما بالرواية القولية هذا ما ظهر لي ثم

رأيت المحقق ابن الهمام صرح به في الفتح فله تعالى الحمد (قوله وهذا الخلاف في الاولوية) على هذا فقول المتن بعد السلام ليس متعلقا يجب كما في النهر (قوله وان يكون) متعلق بقوله الا في تحري فهو علة متقدمة على العلول (قوله وأطلق المصنف) أي في قوله يجب بعد السلام والمراد هنا بيان ١٠٠ تحقيق المراد بالسلام وكيفيته بعد بيان ان محله بعد السلام لا قبله فقط وأقبله

تارة وبعده أخرى (قوله أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط) ظاهره بل صريحه انه قول ثالث خارج عن القولين السابقين وان القول الثاني منهما يكون التسليم الواحدة تلقاء وجهه وهذا القول يخالفه بكون التسليم عن يمينه وفي شرح المنية ما يخالفه فانه قال ثم قيل يسلم تسليمة واحدة ويسجد للسهو وهو قول الجمهور منهم شيخ الاسلام وفخر الاسلام وقال في الكافي انه الصواب وعليه الجمهور ورواياه أشار في الاصل اه الا ان مختار فخر الاسلام كونها تلقاء وجهه من غير انحراف الخ اه فافاد ان القائلين بانها تسليمة واحدة قائلون بانها عن اليمين لانحراف الاسلام ذاه يقول بانها تلقاء وجهه وبه صرح في شرح المنية لابن أمير حاج وكذا في فتح القدير والعناية والمعراج والحاصل ان ما صححه في المجتبى هو

المروي عن سني أبي داود انه عليه الصلاة والسلام قال لكل سهو وسجدتان بعد السلام وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان في حديث قال فيه ادشك أحدكم في صلاته فليتحرك الصواب فليسلم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين فهذا تشريع عام قولي بعد السلام عن سهو والشك والتحري ولا قائل بالفصل بينهما وبين تحقن الزيادة والنقص وهذا الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعمله لانه لو أعاد يتكرر رواه خلاف الاجماع وذلك كان مجتهدا فيه وروى عن أصحابنا انه لا يجزئه ويعمله كذا في المحيط وفي غاية البيان ان الجواز ظاهر الرواية وفي التجنيس لو كان الامام يرى سجدة في السهو وقبل السلام والمأموم بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لان حمة الصلاة نافية فيترك رأيه برأى الامام تحقيقا للمتابعة وقال بعضهم لا يتابع ولو تابعه لاعادة عليه اه وكان القول الاول مبني على ظاهر الرواية والثاني على غيرها كالا ينفق وذكر الفقيه أبو الليث في الحزاة انه قبل السلام مكروه والظاهر انها كراهة تربية وعلل في الهداية لكونه بعد السلام ان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سهوا عن السلام بخبره وصور في غاية البيان السهو عن السلام بان قام الى الخامسة مثل اسأها يلزمه سجود السهو لتأخير السلام وصوره الاستيعابي وصاحب التجنيس بما اذا بقي قاعدة على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد للسهو ولا يكون سجود السهو لا يذكر ولو شك في سجود السهو فانه يتحرى ولا يسجد لهذا السهو وحكي ان محمد بن الحسن قال للكسائي ابن خالته لم لا تشتغل بالفقه فقال من أحكم علما فذلك يهديه الى سائر العلوم فقال محمد رحمه الله انا القى عليك شيئا من مسائل الفقه فتخرج جوابه من النخوة فقال هات قال فما تقول فيمن سهوا في سجود السهو فنفسك ساعة فقال لا يسجد عليه فقال من أي باب من النخوة خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغر لا يصغر فتحرى من فطنته وأطلق المصنف في السلام وانصرف الى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث وصححه في الظهيرية والهداية وذكر في التجنيس انه المختار وعلل على البزدوي فقال لم يجز ملك الشمال حتى تترك السلام عليه وعزاه في البدائع الى عامتهم واحتار فخر الاسلام انه يسجد بعد التسليمة الاولى ويكون تلقاء وجهه لا يتحرى وذكر في المحيط انه الا صوب لان الاول للتحليل والثاني للتحية وهذا السلام للتحليل لا للتحية فكان ضم الثاني الى الاول عيبا واختاره المصنف في الكافي وقال ان عليه الجمهور واليه أشار في الاصل وهو الصواب فقد تعارض النقل عن الجمهور وهناك قولان آخران أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى ثانيهما الواسم التسليمتين سقط عنه سجود السهو لانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن خواهر زاده فقد اختلف الصحيح فيها والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبى انه يسلم عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معه ودوبه يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما يفعله بين السجدتين فذكر انه التمشيد والسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به في المجتبى ولما في المحاوي القدسي ان كل قاعدة في الصلاة غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثلاثا للعلم به وكل منهما مسنون كما في المحيط وغيره وأشار بالتشهد والسلام الى ان التشهد والسلام

الفعود

بعينه ما تقدم انه قول الجمهور وانه الا صوب والصواب وبهذا اندفع ما أورده

بعضهم على ما اعتمد المؤلف من أن تصحيح المجتبى لا يقاوم تصحيح أولئك الجماعة (قوله ثانيهما الخ) استظهر في النهر ان هذا قول آخر بل هو مفرع على القول بالتسليمة الواحدة قلت وكلام ابن أمير حاج في شرح المنية كالصريح في ذلك

(قوله ليس بركن) أي بل هو واجب كما في النهر عن الفتح وفيه نظر ولذا قال الرملي أي ليس بركن أصلي بخلاف السجدة الصليبية لأنها ركن أصلي وهو أقوى من غيره لأصليته تأمل اه وقد مر في واجبات ١٠١ الصلاة أن القعود الأخير فرض باجتماع

العلماء وإنما اختلفوا في ركنيته فقال بعضهم ركن أصلي والصحيح أنه ليس بأصلي (قوله من واجبات الصلاة الأصلية) يرد عليه ما سيأتي عن الخلاصة من أنه لو أخر التلاوية عن موضعها عليه السهو وأما ما يذكره المؤلف عن التجنيس من أنه لا سهو عليه فسيأتي جرم الخلاصة بأنه لا اعتماد عليه وقد يجاب بأنهما كانتا أثر القراءة أخذت حكمهما كما مر في وجه رفعهما القعدة كالصليبية (قوله وفي المحتبى إذا ترك الخ) قال في النهر وهو الأول ويؤيده ما سيأتي وحكاة في المعراج عن شيخ الإسلام ثم قال وعند أبي يوسف ومحمد إذا قرأ أكثرها لا يجب اه والمراد بما سيأتي عبارة الظهيرية الاستتمة قريبا (قوله وظاهره أنه لو ضم الخ) دفعه في إمداد الفتاح بأن قراءة الفاتحة مع ثلاث آيات فصار واجب بالإجماع اه فلم تأمل (قوله ويؤيده في فتح القدير الخ) أي هذه العلامة ابن

القعود الأخير قد ارتفع بالاجتماع لم يرفع السجود القعود لأنه أقوى من السجود ولغرضيته ولذا قال في التجنيس لو سجد هما ولم يقدّم نفسه صلواته لأن القعود ليس بركن وإنما هو أعلى منه في السجدة الصليبية لو تذكّر ما بعد قعوده فسجدها وان القعود قد ارتفع فيقعد للفرض لأن السجدة الصليبية أقوى من القعدة وفيما إذا تذكّر سجدة تلاوة فسجدها روايتان أحدهما أنها كالصليبية لأنها أثر القراءة وهي ركن وأخذت حكمها وعليه تفريع ما في عمدة الفتاوى إذا سلم الأتم وتفرق القوم ثم تذكّر في مكانه أن عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد وان لم يقعد فقد صدت صلاة الإمام وصلاة القوم تامّة لأن ارتفاع القعدة في حق الإمام ثبت بعد انقطاع المتابعة اه ولم يذكر حكم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدة بين والادعية للاختلاف فصحح في البدائع والهداية أنه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهو ولأن الدعاء موضعه آخر الصلاة ونسبة الأول إلى عامة المشايخ بما رواه النهر وقال فخر الإسلام أنه اختار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا واحتار المحامد أي يأتي بهما فيها وذكّر قاضيان وظهير الدين أنه لا حوط وجزم به في منية المصلي في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعاء وقيل أنه يأتي بهما في الأول فقط وصححه الشارح معزيا إلى المفيد لأنها للختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الأصلية سهوا وهو المراد بقوله بترك واجب لكل واجب بدليل ما سنده كره من أنه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجبا وهو أجمع ما قيل فيه وصححه في الهداية وأكثر الكتب وما في القسود من قوله أو ترك فعلا مسنونا أراد به فعلا واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقعدتها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر واجبا الأول قراءة الفاتحة فإن تركها في إحدى الأولين أو أكثرها وجب عليه السجود وان ترك أقلها لا يجب لأن لكل ترك حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماما أو منفردا كذا في التجنيس وفي المحتبى إذا ترك من الفاتحة آية وجب عليه السجود وان تركها في الآخرين لا يجب أن كان في الفرض وأن كان في النفل أو الترتيب وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا أنه لو تركها في الأولين لا يقضيها في الآخرين في ظاهرها رواية بخلاف السورة وبيننا الفرق الثاني ضم سورة إلى الفاتحة وقد قدمنا أن المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلو لم يقرأ شيئا مع الفاتحة أو قرأ آية قصيرة لزمه السجود كذا ذكره الشارح وظاهره أنه لو ضم إلى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية واحدة لا سهو عليه لأن لكل ترك حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل أولى لأن وجوب الفاتحة كذا لا يختلف بين العلماء في ركنيتها السكن في الظهيرية لو قرأ الفاتحة وآيتين فحزرا كما ساهيا ثم تذكّر فعاد وأتم ثلاث آيات فعليه سجود السهو وفي المحيط ولو ترك السورة فذكرها قبل السجود عاد وقرأها وكنها ولو ترك الفاتحة فذكرها قبل السجود قرأها ويعد السورة لأنها تقع فرضا بقراءة ثلاث آيات ولو تذكّر القنوت في الركوع فاد لا يعد وتعي عاد في الكل فانه يعد ركوعه لا ارتفاعه وفي الخلاصة ويسجد للسهو فيما إذا عاد أولم يعد إلى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات أنه يجب تقديم الفاتحة على السورة وأنه يجب أن لا يؤثر السورة عن قراءة الفاتحة فكذلك لو بدأ بالسورة ثم تذكّر يبدأ بالفاتحة ثم يقرأ السورة ويسجد للسهو وان قرأ من السورة حرفا كذا في المحتبى وقسده في فتح القدير بأن يكون بدأ ما يتأدى به ركن عن قراءة الفاتحة ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة

بحر حاج في واجبات الصلاة بما ذكره غير واحد من المشايخ من أن الزيادة على التشهد في القعدة الأولى الموجهة لسجود السهو تأخير القيام عن محله مقدار بمقدار أدبر ركن وهذه المسئلة نظيرتها

(قوله وهو خاص بالفرض) أي تعيين القراءة في الأولين (قوله هل هي قضاء عن الأولين أو أداء) قلت فعلى الأول يسجد للسهو لا الثاني فتأمل كذا في شرح المقدسي ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج عند ذكر واجبات الصلاة (قوله وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود) أي سجود السهو ومقتضاه أن الترتيب بين القراءة والركوع واجب كما صرح به في الدرر في واجبات الصلاة وينافيه قوله لكن لا يعتد بالركوع الخ فإنه يقتضي أن الترتيب بينهما فرض وأن سجود السهو لا ينافي زيادة الركوع ولو كان واجبا لصح الركوع المتأخر ١٠٢ عن القراءة كما حجت السجدة التي تذكرها آخر الصلاة وصح ما قبلها سوى القعدة

كذا في الذخيرة وغيرها وذكر قاضيه أن جماعة أنها إن قرأها مرتين على الولاة وجب السجود وإن فصل بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهد في لزوم تأخير السورة في الأول لا في الثاني إذ ليس الركوع واجبا بآثار السورة فإنه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك في الآخرين لأنه ما محل القراءة وهي ليست بواجبة فيها وقراءة أكثر الفاتحة ثم أعادتها كقراءتها مرتين كما في الظهيرية ولو ضم السورة إلى الفاتحة في الآخرين لا سهو عليه في الأصح وفي التجنيس لو قرأ سورة ثم قرأ في الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب عليه السجود لأن مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القرآن لا من واجبات الصلاة فتركها لا يوجب سجود السهو الثالث تعيين القراءة في الأولين فلو قرأ في الآخرين أو في إحدى الأولين وأحدى الآخرين ساهيا لزمه السجود وهو خاص بالفرض أما في النفل والوتر فلا بد من القراءة في السك والاحتلو في قراءته في الآخرين هل هي قضاء عن الأولين أو أداء فذكر القدوري أنها أداء لأن الفرض هو القراءة في ركعتين غير عين وقال غيره أنه قضاء استدل لا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وإن لم يكن الإمام قرأ في الشفع الأول ولو كانت في الآخرين أداء لمجاز لأنه يكون اقتداء المفترض بالمفترض في حق القراءة فلما لم يجز علم أنها قضاء وإن الآخرين خلت عن القراءة وبوجوب القراءة على مسبوق أدرك إمامه في الآخرين ولم يكن قرأ في الأولين كذا في البدائع الرابع رعاية الترتيب في فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها في آخر صلاة سجدها وسجد للسهو وترك الترتيب فيه وليس عليه إعادة ما قبلها وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود لكن لا يعتد بالركوع فيفترض أعادته بعد القراءة وفي المجتبى وفي تأخير سجدة التلاوة روايتان وخزم في التجنيس بعدم الوجوب لأن سجدة التلاوة ليس بواجب أصلي في الصلاة الخامس تعديل الأركان وهو الظمأ بينة في الركوع والسجود وقد اختلف في وجوب السجود بتركه بناء على أنه واجب أو سنة والمذهب الوجوب ولزوم السجود بتركه ساهيا وصححه في البدائع قال في التجنيس وهذا التفريع على قول أبي حنيفة ومحمد لأن تعديل الأركان فرض عند أبي يوسف السادس القعود الأول وكذا كل قعدة ليست أخيرة سواء كان في الفرض أو في النفل وأنه يلزمه سجود السهو بتركه ساهيا السابع التشهد فإنه يجب سجود السهو بتركه ولو قلنا في ظاهر الرواية لأنه ذكر واحد من منظوم فترك بعضه كترك كله ولا فرق بين القعدة الأولى والثانية ولهذا قال في الظهيرية لو ترك قراءة التشهد ساهيا في القعدة الأولى أو الثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن أبي يوسف لا يلزمه قالوا إن كان المصلي اماميا أخذ بقول أبي يوسف وإن لم يكن اماميا أخذ بقول محمد وفي فتح القدير ثم قد

(قوله وخزم في التجنيس بعدم الوجوب) قال في النهر هذا ضعيف في الخلاصة لو أن سجدة التلاوة عن موضعها أو الصلوة كان عليه السهو وذكر في التحفة أنه لو أن واجبا أصليا أو تركه ساهيا يجب عليه السهو أما إذا أن التلاوة أو سلم ساهيا لا سهو عليه وما ذكر في التحفة سهوا لا اعتماد عليه والأول أصح اه أقول قوله والأول أصح لم أره في الخلاصة مع أنه لا يناسب ما قبله نعم هو من كلام الولوالجية وعبارته المصلي إذا تلا آية سجدة ونسى أن يسجد لها ثم ذكرها وسجد وجب عليه سجود السهو لأنه ترك الوصل وهو واجب وقيل لا سهو عليه والأول أصح انتهت ويشير قول النهر هذا ضعيف وقول الولوالجي والأول أصح

إلى أن قول الخلاصة سهو ليس على ظاهره وكأن التسمية في الحزم به تأمل (قوله الخامس تعديل الأركان) لا الخ أقول قال في الضياء المعنوي شرح مقدمة الغزنوي أن في ترك الظمأ ينبغي لا يجب سجود السهو لأنها واجبة للغير لأنها شريطة مكملة لفرض وهذا دليل السنة فشابهت السنة من هذا الوجه وإن كانت واجبة وبترك السنة لا يجب سجود السهو نص على في عمدة المصلي اه تأمل لكن قدّم المؤلف في واجبات الصلاة التصريح بلزوم وجوب السهو بتركها عن القنية والمحيط والنهر في الرفع من الركوع والسجود (قوله ياخذ بقول أبي يوسف) لعل وجهه أنه إذا تذكر بعد السلام يكون قد تفرق بعض الجاهلون

لا يتحقق ترك التشهد على وجهه بوجوب السجود إلا في الأول أما في التشهد الثاني فإنه لو تركه بعد السلام بقرآن ثم يسلم ثم يسجد فإن تركه بعد شيء يقطع البناء لم يتصور إيجاب السجود ومن فروع هذا أنه لو اشتغل بعد السلام والتذكير فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أبي يوسف لأن بعوده إلى قراءة التشهد ارتفض قعوده فإذا سلم قبل اتتمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد تجوز صلاته لأن قعوده ما ارتفض أصلاً لأن محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة إلى رفضها وعليه الفتوى اه وظاهره أنه لو تركه بعد السلام ولم يقرأه لا يسجد لله لله وبتركه لأنه لما تركه وأمكنه فعله ولم يفعل صار كأنه تركه عمداً فلا يلزمه السجود وإنما يكون مسيئاً ولو وجب عليه السجود لتحقيق وجوبه بتركه وعلى هذا نصير كلية أن من ترك واجبا سهواً وأمكنه فعله بعد تركه فلم يفعل لا يسجد عليه كمن ترك عمداً وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الأولى والثانية والقراءة فهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح واعترض عليه بالتعدة الأخيرة فإنها فرض لا واجب فأجاب في المعراج بأن المراد غير هذا إذا تخصص شائع بقرينة تركه لها سابقاً أنها فرض وما أوجب به في غاية البيان من جل الترك فيها على تأخيرها فاسد لأنه أراد حقيقة الترك في غيرها فلو أراد التأخير فيها لم يجمع بين الحقيقة والنجاز وكذلك لو أراد ما لو أوجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو وجع كذلك كذا في الغاية ورده في الكافي بأن الممنوع اجتماعهما مرادين لفظ واحد وهو لم يتعرض للإرادة بل قال يحتمل هذا وذلك ولا فساد كما حتمل القراءة المحض والطهر كما في المجتبى وغيره وما في النهاية من أن الأوجه فيه أن يحمل على رواية الحسن عن أبي خنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الأخيرة ليس بأوجه لأنها رواية ضعيفة جداً لا تهم نقلوا الإجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر أنه سهو ووقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور إيجاب السجود بتركه لأنه بعد القعود الأخير إذا لم يأت بمناف فإنه يسلم وإن أتى بمناف فلا سجود ولهذا قال في التجنيس والسهو عن السلام بوجوب سجود السهو والسهو عنه أن يطيل القعدة ويقع عنده أنه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لأنه أحروا جاباً وركعاً على اختلاف الأصلين اه وإنما يتصور إيجابه بتأخيره كما قدمناه وذكرنا في باب صفة الصلاة أن الواجب عند التسليم الأولى وهي السلام دون عليهما ورجة الله وفي البدائع أنه لو سلم عن يساره أولاً والسهو عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية وإذا سلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليم الأخرى فإدام في المستجدي يأتي بالأخرى وإن استدبر القبلة وعامة المشايخ على أنه لا يأتي متى استدبر القبلة اه التاسع قنوت الوتر وقدمنا أنه لا يختص بدعاء وأنه لا يعود إلى ركوع على الصحيح كما في المجتبى وغيره حينئذ يتحقق تركه بالركوع وأنه سنة عندهما كالوتر فالوجوب بتركه إنما هو قواه فقط وفي فتح القدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فتذكر بعد ركوع قام وقرأ أو أعاد القنوت والركوع لانه رجع إلى محله قبله ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومعه افتتد كرها في الركوع أو أوتاه أو القعود فانه يخطأ لها ثم يعود إلى ما كان فيه فيعيد استحباً بها اه ومما ألحق به تكبيره وخزم الشارح بوجوب السجود بتركها وذكر في الظهيرية أنه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لها وأقبل يجب سجود السهو واعتباراً بتكبيرات العيد وقيل لا يجب اه وينبغي ترجيح عدم الجواب لانه الأصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فإن دليل الوجوب الموطأ مع قوله في ويذكر والسم الله في أيام معلومات العاشر تكبيرات العيد قال في البدائع إذا تركها أو نقص أو زاد عليها أو أتى بها في غير موضعها فإنه يجب عليه السجود وذكر في كشف الأسرار أن الإمام إذا

أو يحصل لهم اشتباه
والأسهل الأخذ بقول أبي
يوسف بخلاف ما إذا لم
يكن أما سائلاً (قوله)
وظاهره أنه لو تركه
الخ قال في النهي فيه نظر
وذلك أن تركه إنما يتحقق
إذا أتى بمما منع البناء
وفي هذه الحالة يمنع
السجود عن كل واجب
ترك لا أن امتناعه
لتركه إياه عمداً والكلية
ممنوعة ألا ترى أنه لو
تركه في ركوعه أنه ترك
الفاتحة فلم يعد مع إمكانه
وجب عليه السجود
اه أقول قد يجاب عن
المنع بأن المراد مكانه
على وجه لا يؤدي إلى ترك
واجب آخر وهذا وإن
أمكنه العود إلى قراءة
الفاتحة يلزمه تأخير
الركوع تأمل

(قوله الخافطة مطلقاً) أى على الامام والمنفرد وهذا بناء على ما يأتي عن البدائع والافالذى في الهداية وغيره اختصاصه بالامام وهو المعهوم مما يأتي عن قاضيان والولوالجى وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الكافي وهذا في الامام فان كان منفرد لا يجب سجود السهو اما في الجهرية فهو مخير فلا يمكن النقصان جهر أو خافت واما في السرية فجهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه وهو غير منهي عنه فلذلك يلزمه سجود السهو وفي شرح الزيلعي ومنع الغفار والشرنبلالية والمنفرد لا يجب عليه السجود بالجهر والاخفاء لانهما من خصائص الجماعة وسند كرمثله عن التتارخانية (قوله والاصح قد رما تجوز به الصلاة) صححه أيضاً الزيلعي وابن الهمام (قوله وفي الظهيرية وروى أبو سليمان الخ) قلت وفي المعراج قال أبو اليسر المنفرد مخير بين الجهر والخافطة قالوا هذا اذا كان يجهر قليلا اما اذا كان يسمع الناس يلزمه السهو لانه منهي عن ذلك اه وفي فصل القراءة من الهداية في المنفرد ان شاء جهر واسمع نفسه اه وبواقعه ما قدمناه عن الكافي من أن جهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه (قوله وفي العناية) أقول وكذا في النهاية والكفاية ومعراج الدراية وقال في الهداية بعدما تقدم وهذا في الامام دون المنفرد لان الجهر والخافطة من خصائص الجماعة قال الشراح ان ما ذكره جواب ظاهر رواية وأما جواب رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو وفي التتارخانية عن المحيط وأما المنفرد فلا سهو عليه اذا خافت فيما يجهر لان الجهر غير واجب عليه وكذلك اذا جهر فيما يخاف لانه لم يترك واجبا لان الخافطة انما وجبت لنفي الغالطة وانما يحتاج الى هذا في صلاة تؤدي على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدي على سبيل الخفية وفي الذخيرة المنفرد اذا جهر فيما يخاف ١٠٤ ان عليه السهو وفي ظاهر الرواية لا سهو عليه وقد مر شي من ذلك في

سها عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقة الاداء فلا يعمل بشبهه بخلاف المسبوق اذا أدرك الامام في الركوع فانه يأتي بالتكبيرات في الركوع لانه محذور عن حقيقة فعله بشبهه اه ومما ألحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العبد وانه يجب سجود السهو وتركها لانها واجبة تبعا لتكبيرات العبد بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقة بها ذكره الشارح وصاحب المجتبى وفي البدائع ولو نسي التكبير في أيام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلاة المحادى عشر والثاني عشر الجهر على الامام فيما يجهر فيه والخافطة مطلقا فيما يخاف فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قد رما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير يمكن وما تصح به الصلاة كثير غير ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والخافطة من خصائص الجماعة كذا في الهداية وذكر قاضيان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على الامام اذا جهر فيما يخاف أو خافت فيما يجهر قل ذلك أو أكثر وكذا في الظهيرية والذخيرة راد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الأئمة الخ لوانى لا على رواية النوادر وفي الظهيرية وروى أبو سليمان ان المنفرد اذا طعن انه امام جهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو اه وهو مبنى على وجوب الخافطة عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كما في البدائع وفي العناية ان ظاهر الرواية ان الاخفاء ليس بواجب عليه وذكر الولوالجى انه اذا جهر فيما يخاف فيه يجب سجدة السهو قل أو أكثر واذا خافت فيما يجهر به لا يجب مالم يكن قد رما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا أصح اه فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات

صفة الصلاة فراجعه وفي شرح النسبة وميل الشيخ كمال الدين بن الهمام الى ان الخافطة واجبة على المنفرد في موضعها فيجب تركها السهو وهو الاحتياط اه والبه جنح المؤلف وأخوه (قوله وذكر الولوالجى الخ) عز هذا التفصيل في المعراج الى النوادر وقال ووجه الفرق ان حكم الجهر فيما يخاف أغلظ من الخافطة فيما يجهر لان الصلاة التي يجهر فيها لها حظ من الخافطة اه وفيه بحث للمحقق ابن الهمام

ذكره المؤلف في باب صفة الصلاة فراجعه (قوله فقد اختلف الترجيح) أى في مقدار ما يجب به السجود على ثلاثة من أقوال الاول ما في الهداية من تفديده بما تجوز به الصلاة في الفصلين الثاني ما في الخافطة وغيرهما من عدم التقدير بشي فهما الثالث ما في الولوالجى من عدم التقدير فيما اذا جهر فيما يخاف والتقدير في عكسه (قوله وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية) أى القول الثاني قال في التمهيد وقول بل الذي ينبغي أن يعول عليه ما في البدائع للمواظبة على ان ما في الاصل هو ظاهر الرواية قال الشيخ اسمعيل ويؤيده زيادة قواد وهو الصحيح لكن عبر في الحجة فيه بظاهر رواية الاصل فليتأمل اه وأنت خبير بان ك المؤلف في بيان المقدار كما هو صريح قواد وألا واختلفت الرواية في المقدار وقوله ثانيا فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال فقوله وينبغي الخ ترجيح ما هو ظاهر الرواية في هذه المسئلة والذي في البدائع مسألة أخرى وهي وجوب الخافطة على المنفرد

الذي يرجحه المؤلف أعني ما في الحاشية وان كان يفهم منه ما يخالف ما في البدائع موافقا لما في العناية لكن لم يقصد المؤلف ترجحه من هذه الجهة أيضا بل ترجيح ما هو بصدد من مسئلة المقدار بدليل قوله في باب صفة الصلاة بعد نفل ما في العناية وفيه تأمل والظاهر من المذهب الوجوب وكذا صرح بذلك في غير هذا المحل وبدليل قوله ١٠٥ والخافضة مما لا مقامها خافته فيه

أي سواء كان اماما أو لا كما بيناه فعلم انه ليس مراده ترجيح القول بعدم وجوب الاخفاء على المنفرد بل ترجيح القول بان الجهر والاخفاء غير متدرين بمقدار ما تجوز به الصلاة خلافا لما في الهداية من التقدير فيها ولما في الواو الحية من التقدير في الثاني فقط على انه حيث كان يفهم مما في الحاشية تخصيص وجوب الخافضة في ظاهر الرواية بالامام دون المنفرد وصرح بهذا المفهوم في العناية وغيرها فلا يعارضه تصريح البدائع بان وجوب الخافضة على المنفرد رواية الاصل لانه وان كان ما في الاصل ظاهر الرواية لا يلزم منه أن يكون ما في غيره غير ظاهر الرواية بل الشأن ترجيح أحدهما على الآخر وذلك بقول البدائع وهو الصحيح لا بقوله وهو رواية الاصل كما قال صاحب النهر فتدبر (قوله كذا في البدائع)

من أصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة انه لو أسمع رجلا أو رجلين لا يكون جهر او الجهر ان يسمع الكل اه وصرحوا بانها ارجح سبوا بشئ من الادعية والاثنية ولو تشهد اياه لا يجب عليه السجود قال العلامة الحلي ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تأمل اه وقد اقتصر المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقي واجب آخر وهو عدم تأخير الفرض والواجب وعدم تغييرهما واصله تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين أو سجد ثلثا في ركعة لزمه السجود لتأخير الفرض وهو السجود في الاول والقيام في الثاني وكذا لو تعدى محل القيام أو قام في محل القعود المفروض وانما قيدنا بالفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود لترك الواجب لالتأخير وكذا لو قرأ آية في الركوع أو السجود أو القومة فعليه السهو وكما في الظهيرية وغيرها وعلمه في المحيط بتأخير ركن أو واجب عليه وكذا لو قرأها في القعود ان بدأ بالقراءة وان بدأ بالتشهد ثم قرأها فلا سهو عليه كما في المحيط وفي البدائع لو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده لسهو عليه لانه ثناء وهذه الاركان مواضع الشاء اه ولا يخفى ما فيه والظاهر الاول ومنها لو كرر النافخة في الاولين فعليه السهولتأخير السورة ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها لا على الاصح لتأخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثناء وهو منه وفي الظهيرية لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شئ وان كان في الثانية اختلف المسايخ فيه والصحيح انه لا يجب اه فقد اختلف الصحيح والظاهر الاول المقول في التبيين وغيره ومنها لو كرر التشهد في القعدة الاولى فعليه السهولتأخير القيام ولو كذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فيها لتأخيرها واختلفوا في قدره والاصح وجوبه باللهم صل على محمد وان لم يقل وعلى آله وذكر في البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب الجهر بالنقصان ولا يعقل نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليه بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الفرض وهو القيام الا أن التأخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث انها تأخير لا من حيث انها صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه وقد حكى في المناقب ان ابا حنيفة رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف أوجبت على من صلى على سجود السهو فأجاب بكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة الاخيرة فلا سهو عليه وفي شرح الطحاوي لم يفصل وقال لسهو عليه فيها كذا في الخلاصة ومنها اذا شك في صلاته فنفكر حتى استيقن ولا يخفى اما ان يشك في شئ من هذه الصلاة أو في صلاة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكيره بان كان مقدرا ما يمكنه ان يؤدي فيه ركعا من اركان الصلاة أو لم يطل وان لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكيره بسبب شك في هذه الصلاة أو في غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا فعلا للخرج وان طال تفكيره فان كان في غيره هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهو واستحسانا لتأخير الاركان عن أوقاتها لكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لان الموجب للسهو في الصلاة السهولة وهذه الصلاة لا سهو وصلاة أخرى كذا في البدائع وفي الذخيرة هذا اذا كان

قال الشيخ اسمعيل لكن في المحيط وقال الشيخ شمس الائمة المحلواني ما قال في ١٤ - بحر ثاني (و) وان شغله تفكيره ليس يريد ان يشغله التفكير عن ركن أو واجب وان ذلك يوجب سجود السهو بالاجماع ولكن أراد به

شغل قلبه بعد ان تكون جوارحه مشغولة بأداء الاركان ثم ذكر عبارة الذخيرة الا كنية وغيرها ثم قال والمحصل ان هذه المسئلة منهم من أطلقها كصاحب عمدة المفتي فقال ولو شك في ركوعه أو في سجوده وطال تفكيره يلزمه السهو ومنهم من ذكرها بخصوص القيام كصاحب جامع الفتاوى وهو في القنية بعلامة طهير الدين المرغيناني فقال فرغ من الفاتحة وتذكر ساعة سبأ كما في سورة يقرأ مقدار ركن يلزمه السهو ومنهم من فصله بالطول وعدمه وأطلق آخرها كصاحب خزائن الفتاوى فقال تفكير في الصلاة ان طال يجب سجود السهو والا فلا ١٠٦ والفصل انه اذا شغله عن شيء من فعل الصلاة وان قل يجب سجود السهو ومنهم

من خصص المشغول عنه كصاحب الخلاصة فقال وانما يجب لو طال تفكيره حتى شغله عن ركوع أو سجدة والظاهر ما في البدائع أولا اظهر وجهه وما ذكره الشمس في بيانه آخرها واطلاقهم وجوب السجود بتأخير الركن فيما مر رجع عدم التقيد بما في الذخيرة وغيرها اه كلامه وقد ذكر قبل هذا ان ما في الذخيرة نقله في المحيط عن أبي نصر الصغار اه وذكر العلامة قاسم في فتاواه ان شمس الأئمة خالفه وذكر عبارته السابقة وذكر ان قول البدائع وان كان تفكيره في غير هذه الصلاة الخ جعله في المحيط بعض الروايات وذكر عبارته ثم قال وهذا ترجيح لمخلاف ما في البدائع والذخيرة (قوله وكلمه

التفكير يمنع عن التسليم أما اذا كان يسبح أو يقرأ أو يتفكر فلا سهو عليه وفي الظهيرة ولو سبقه الحدث فذهب ليتوضأ فشك أنه صلى ثلاثاً وأربعاً وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فاتم وضوؤه فعليه السهو لانه في حرمة الصلاة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء واذا قعد في صلاته قدر التثبوت شك في شيء من صلاته انه صلى ثلاثاً وأربعاً حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن وأتم صلاته فعليه السهو اه والا حسن أن يفسر طول التفكير بان يشغله عن مقدار أداء ركن أو واجب ليدخل السلام كما في المحيط قيد بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود وتسيبها ورفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العبدن والتأمين والتسميع والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وخزم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مصدرا به ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في القنية بان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله بخلاف لظاهر المذهب المذكور في المتون والشروح والفتاوى من انها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء ولو ترك فرضا فانه لا ينجر بالسجود بل تبطل الصلاة أصلا وفي البدائع وأما بيان ان المتروك ساهيا هل يقضى أولا فنقول انه يقضى ان أمكنه التدارك بالقضاء سواء كان من الافعال أو الالذكار وان لم يمكن فان كان المتروك فرضا فسدت وان كان واجبا لا يفسد ولكنه ينقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك سجدة صليته من ركعة قضاها في آخرها اذا تذكر ولا يلزمه إعادة ما بعدهما واذا كانا سجدة تين قضاها ما يبدأ بالاولى ثم الثانية لان القضاء على حسب الاداء ولو كانت احداهما سجدة تلاوة وتركها من الاولى والاخرى صليته تركها من الثانية براعى الترتيب أيضا فيبدأ بالتلاوة عند عامة العلماء ولو كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدة تين من ركعة لا لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرأ وسجد ولم يركع ثم قام فقرأ وركع وسجد فهذه اقدصلي ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرأ وركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم يسجد فذلك اقدصلي ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرأ وركع ثم رفع رأسه وقرأ وركع وسجد وانما صلي ركعة والصحيح ان الاعتبار بالركوع الاول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكررا وكذا اذا قرأ ولم يركع وسجد ثم قام فقرأ وركع ولم يركع وسجد وانما صلي ركعة وأما الالذكار فاذا ترك القراءة في الاولين قضاها في الاخيرين وقد تقدم حكم ترك الفاتحة أو السورة في الاولين واذا ترك التشهد في القعدة الاخيرة ثم قام فتذكر عاد وتشهد اذ لم يقيد بالسجدة بخلافه في الاولى كما سمي في مفصلا الخامس انه لا يتكرر الوجوب بترك

مخالف لظاهر المذهب) قال العلامة المقدسي قال شيخنا شيخ الاسلام السميدي في شرح المختار ليست اكثر بواجبة فقد حكى المحققون من الحنفية كالأمام أبي بكر الرازي والأمام أبي بكر الشكاشاني وغيرهما الخلاف بين أئمتنا في السجود لا في الوجوب قال بعض المحققين والقول بوجوب التسمية ليس له أصل في الرواية وما نسب الى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من الخلاف في الوجوب فهو من طغيان البراع ومن نسب اليه القول بالوجوب فليس بمشهور ولا اختيار (قوله الخامس انه لا يتكرر الوجوب أي من الاحكام التي بينها المصنف كما أشار اليه المؤلف بقوله في صدر القول بيان لاحكام

أكثر من واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهيا وله لا يلزمه أكثر من سجدة تين لأنه تأخر
عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع أن الأحكام الشرعية لا تؤخر عن عللها فعلم أنه لا يتكرر
إذا الشرع لم يرد به وسيأتي أن المسبوق يتابع إمامه في سجود السهو ثم إذا قام إلى القضاء وسها فانه
يسجد ثانيا فقد تكرر سجود السهو وأجاب عنه في البدائع بأن التكرار في صلاة واحدة غير مشروع
وهما صلاتان حكما وإن كانت التجرعة واحدة لأن المسبوق فيما يقضى كالمفرد ونظيره المقيم إذا
اقتدى بالمسافر فسها الإمام يتابعه المقيم في السهو وإن كان المقيم ربما يسهو في تمام صلاته وعلى
تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين لكن لما كان منفردا في ذلك كان صلاتين حكما اهـ وعلمه
في المحيط بأن السجدة المتقدمة لا ترجع النقضان المتأخر فاما السجدة المتأخرة فانه ترفع النقضان
المتقدم ولا يشكل عليه ما في عمدة الفتاوى للصدر الشهيد وخزانة الفقه لا في الباث من أن التشهد
يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورة رجل أدرك الإمام في التشهد الأول من المغرب وتشهد معه
ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الإمام سهو فتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الإمام أن عليه سجدة
التلاوة وأنه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فاداسلم الإمام فانه
يقوم إلى قضاء ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة فاداصل ركعة أخرى يتشهد السابعة
وكان قد سهى فيما يقضى فيسجد ويتشهد الثامنة ثم تذكر أنه قرأ آية السجدة في قصائه فانه
يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد للعاشرة اهـ مع أنه قد تكرر السجود للسهو
في صلاة واحدة حقيقة وحكما وهي صلاة الإمام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فيهما وأما
التشهد الرابع فلكونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد الفعدة لأن السجود التلاوة تشهدا
لأن سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد والعود وسجود السهو فلكونه لم يسجد للسهو فلما
يسجد آخر كما لو سجود للسهو ثم نوى الإقامة حتى صار فرضه أربعا وله يسجد سجود السهو وفي
الظهيرية إذا سها الإمام ثم سها خليفته سجد الثاني سجدتين وكفاه (قوله وسها وإمامه لا سهوه)
معطوف على قوله ترك واجب فأدان السجود له سيدان أما ترك الواجب وسها وإمامه فانه يجب
عليه متابعتها إذا سجد له عليه الصلاة والسلام سجدة وتبعه القوم ولا يتبع لإمامه فيلزمه حكم
فعله كالمفسد ونية الإقامة أطلقه فشمّل ما إذا كان مفقدا بابه وقت السهو أو لم يكن وما إذا سجد
سجدة واحدة ثم اقتدى به وأنه يتابعه في الأخرى ولا يقضى الأولى كما لا يقضى سهاها لو اقتدى به بعد
ما سجد هما لأنه حين دخل في تحريمه الإمام كان النقص قد انجبر بالسجدة تين أو بأحداهما ولا يعقل
وجوب جابر من غير نقص وقيد بأن يكون الإمام سجد له لو سقط عن الإمام بسبب من الأسباب
بأن تكلم أو أحدث متعمدا أو خرج من المسجد فانه يسقط عن المقتدى بخلاف تكبير التشرية
حيث يأتي به المؤتم وإن تركه الإمام لكونه لا يؤدي في حرمتها وشمّل كلامه المدرك والمسبوق
واللاحق فانه يلزمهم سهوا وإمامهم لم يكن اللاحق لا يتابع الإمام في سجود السهو إذا انتبه في
حال اشتغال الإمام بسجود السهو وأوجاء إليه من الضوء في هذه الحالة وإنما يبدأ بقضاء ما فاتته ثم
يسجد في آخر صلاته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الإمام في سجود السهو ثم يشعلان
تمام والفرق أن اللاحق التزم متابعة الإمام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الإمام وأنه اقتدى
بجميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما أدى الإمام والأول والأول وسجد للسهو
فانصر صلاته فكذلك اللاحق فاما المسبوق فقد التزم بالاعتداء به متابعتها بقدر ما هو صلاة الإمام

قوله وأما التشهد الرابع
قال الرملي هذا جواب
سؤال مقدركا أنه قبل
قد فرر أنه لا تشهد في
سجود التلاوة فاجاب
بقوله وأما التشهد الخ
(فوله لأن سجود التلاوة
رفع الخ) قال الرملي هذا
جواب مما سألت من قوله
أولا ولا يشكل عليه
ما في عمدة الفتاوى الخ
وسها وإمامه لا سهوه

(قوله يخرج من الصلاة بسلام ١٠٨ الامام) قال في النهر لقائل أن يقول لا نسلم انه يخرج منها بسلامه وقد سبق خلافه

فيمن لاسهوعليه فكيف
 بمن عليه السهو وحينئذ
 فيمكنه ان يأتي بهذا
 الجابر اه ومراده بالخلاف
 ما ذكره المؤلف في باب
 المحدث في الصلاة عن
 المحيط ان القوم يخرجون
 من الصلاة بحديث الامام
 محمد اتفاقا ولهذا لا يسلمون
 ولا يخرجون منها بسلامه
 عندهما خلافا لمحمد
 وأما بكلامه فعن أي
 حنفية رجه الله تعالى
 روايتان اه لكن
 ذكر في نواقض الوضوء
 لو خحك القوم بعدما
 أحدث الامام متعمدا
 لا وضوء عليه م وكذا
 بعدما تكلم الامام وكذا
 بعد سلام الامام هو
 الاصح كذا في الخلاصة
 وقيل اذا قهقهوا بعد
 سلامه بطل وضوءهم
 والخلاف مبني على انه
 بعد سلام الامام هل
 هو في الصلاة الى أن يسلم
 بنفسه أولا اه وعليه
 فقتضى كلام الخلاصة
 ان الاصح الثاني ولذا جزم
 به هنا وظاهره عدم
 الفرق بين من عليه
 سهوا ولا فسقط كلام
 النهر فتدبر وفي النهر
 أيضا ثم مقتضى كلامهم
 انه يعيدها لثبوت الكراهة مع تعذر الجابر (قوله وقد قرأ

وقد أدرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدى بالمسافر لو كان مسبوقا بثلاث ولا حقا
 بر كعة فسجد امامه لسهو فانه يقضى ركعة بغير قراءة لانه لا حق ويتشهد ويسجد للسهو لان ذلك
 موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراءة ويقعد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس سجد للسهو
 بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد الا لاحق مع الامام للسهو لم يجزه لانه في غير اوانه في حقه فعليه أن
 يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تفسد صلاته لانه ما زاد الا سجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع
 الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام وهو حيث تفسد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في
 موضع الانفراد لا لزيادة السجدتين ولم يوجد في الا لاحق لانه مقتضى جميع ما يؤدي كذا في البدائع
 وفصل في المحيط بين أن يعلم انه ليس على امامه سهو فيفسد وبين أن لا يعلم انه لم يكن عليه فلا يفسد
 لان كثيرا ما يقع لجهالة الأئمة فسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة اه ولولم يتابع المسبوق امامه
 وقام الى قضاء ما سبق به فانه يسجد في آخر صلاته استحسانا لان الترخية متحدة فجعل كأنها صلاة
 واحدة ولو سها فيما يقضى ولم يسجد لسهو وامامه كقائه سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سها فيما يقضى
 فعليه السهو ثانية لما مر ان ذلك أداء السهو في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ثم المسبوق انما يتابع
 الامام في السهو ولا في السلام فيسجد معه ويتشهد واذا سلم الامام قام الى القضاء وان سلم فان كان عامدا
 فسدت والا فلا ولا يسجد عليه ان سلم قبل الامام أو معه وان سلم بعده لزمه لكونه منفردا حينئذ وعلى
 هذا لو أحدث الامام بعد السلام قبل السجود واستخلف مسبوقا وارتركب خلاف الاولى وتقدم ينبغي
 أن يستخلف مدركا ليسجد بهم ويسجد هو معهم وان لم يسجد مع خليفته يسجد في آخر صلاته وان لم
 يسجد المسبوق مدركا وكانوا كلهم مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى ثم اذا فرغوا يسجدون
 ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجود السهو وقبل أن
 يقيد المسبوق ركعة بسجدة فعليه أن يرفخ ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء
 ما سبق به ولا يعتد بما قبل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته
 يجوز ويسجد للسهو بعدما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكر الامام ان عليه سجدة في السهو بعد
 ما قعد المسبوق ركعتيه بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها تفسد
 صلاته لزيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب المحدث في الصلاة ولو سها الامام في
 صلاة الخوف سجد السهو وتابعه فيها الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى وانما يسجدون بعد الفراغ
 من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة اللاحقين وانما يلزم المأموم سهو نفسه لانه
 لو سجد وحده كان مخالفا امامه ان يسجد قبل السلام وان أخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من
 الصلاة بسلام الامام لانه سلام عمده من لاسهوعليه ولو تابعه الامام ينقلب التبعية أصلا وشمل كلامه
 المدرك واللاحق فانه مقتضى جميع صلاته بدليل انه لا قراءة عليه فلا يسجد ولو سها فيما يقضيه
 مطلقا وأما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام لا تمام صلاته وسها فذكر الكرخي انه كالأ لاحق فلا
 يسجد عليه بدليل انه لا يقرأ وذكر في الاصل انه يلزمه السجود وصححه في البدائع لانه انما اقتدى
 بالامام بقدر صلاة الامام فادانته قضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم
 لان القراءة فرض في الاولين وقد قرأ الامام فيهما وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام وأما في
 يقضيه فهو كالمنفرد كما تقدم وعليه يفرع ما اذا سلم ساهيا فان كان قبل الامام أو معه فلا سهو تبين

كان

انه يعيدها لثبوت الكراهة مع تعذر الجابر (قوله وقد قرأ
 الامام فيهما) قال في النهر وهذا علم انه كالأ لاحق في حق القراءة فقط

(قول المصنف وهو إليه أقرب) قال في النهري كلامه بتقديم معمول أفعال التفضيل وهو مجتمع عندهم وجوزة صدر الأفاضل
توسعة (قوله وصححه الشارح) أقول ونقل الشرنبلالي تصحيحه عن البرهان ومشي عليه في منته نور الإيضاح وكذا نيل المصنف
في منته التنوير (قوله وقد يقال أنه إذا عاذا الخ) ذكره المقدسي أيضاً وقال بعده ولا غلط في كلامهم أن أرادوا تركه كما قيدوا
بذلك الوقت ليس تركه بالسكينة فهو معنى التأخير فتأمل اه وحاصله إبداء الفرق بين العود إلى التعمود في مسئلتنا والعود إلى
القيام في المسئلة المقدس عليها بأن عوده إلى القيام عود من فرض إلى فرض بخلاف عوده إلى التعمود لكن يجب أن يكون في مسألة
القنوت لم يعد إلى فرض لأن ركوعه لم يرتفع فقيامه بعده ليس قيام فرض بل هو ١٠٩ قيام الرفع من الركوع وهو سنة

أو واجب فكان في
تراءته للقنوت تأخير
فرض لا تركه فهو نظير
عوده إلى التعمود (قوله
والقنوت له شبهة
القرآنية الخ) هذا مسلم
لو كان الواجب في القنوت

وان سها عن التعمود
الاول وهو إليه أقرب
عادوا الا

دعاه المخصوص الذي
قيل أنه كان سورتين
من القرآن ففسخ مع
أنه سنة والواجب غير
موقت به كما في محله
تأمل (قوله من التصحيح)
أي من تصحيح الزيلعي
الفساد (قوله وقد ذكر
في المجتبى الخ) قال في
النهر أقول صرح ابن
وهبان بأن الخلاف في
التشهد وعدمه مفرع
على القول بعدم الفساد
وترجيح أحدهما القولين
بناء عليه لا يستلزم ترجيح

كان بعده فعله كما ذكرناه وفي المحيط وغيره وينبغي للسبوق أن يمكث ساعده بعد فراغ الامام ثم
يقوم بجواز أن يكون على الامام سهو (قوله وان سها عن التعمود الاول وهو إليه أقرب عادوا الا)
أي إلى التعمود لان الأصل أن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه كغناء المصر وحريم البئر فان كان أقرب
إلى التعمود بان رفع اليتمه من الأرض وركبته عليها أو ما لم ينتصب النصف الأسفل وصححه في
الكافي فكانه لم يقم أصلاً فان كان إلى القيام أقرب فكانه قد قام وهو فرض قد تلبس به فلا يجوز
رفضه لاجل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل مروى عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخاري
وارتضاه أصحاب المتون وفي الكافي واستحسن مشايخنا روايته وذكر في المسوط ان ظاهر الرواية اذا
لم يستتم قائماً بعوده واستتم قائماً لا يعود لانه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام
من الثانية إلى الثالثة قبل أن يقعد فسجوا به فعاد وروى انه لم يعد وكان بعد ما استتم قائماً وهذا لانه
لم يستتم قائماً اشتغل بفرض القيام فلا يترك اه وصححه الشارح وفي فتح القدير انه ظاهر المذهب
والتوفيق بين الفعلين المرويين بأجل على حالي القرب من القيام وعدمه ليس بأولى منه بأجل على
الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلاته فصح الشارح الفساد
لتكامل الجنابة بفرض الغرض بعد الشروع فيه لاجل ما ليس بفرض وفي المبتهى بالغين المجهمة انه
غلط لانه ليس بترك وانما هو تأخير كما لو سها عن السورة فركع فانه يرتفع الركوع ويعود إلى القيام
ويقرأ لأجل الواجب وكما لو سها عن القنوت فركع فانه لو عاد وقت لا يفسد على الأصح وقد يقال انه
لو عاد وقرأ السورة صارت السورة قرصاً فعدم من فرض إلى فرض والقنوت له شبهة القرآنية على
ما قيل انه كان قرآناً ففسخ فقد عاد إلى ما فيه شبهة القرآنية أوعاد إلى فرض وهو القيام فان كل
ركن طوله فانه يقع فرضاً كله وفي فتح القدير وفي النفس من التصحيح شيء وذلك ان غاية الأمر في
الرجوع إلى القعدة الأولى أن تكون زيادة قيام ثمان في الصلاة وهو وان كان لا يحل فهو بالصحة لا يحل
لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا يفسد الا أن يفرق باقتراح هذه الزيادة بالفرض لكن قد يقال
المستحق لزوم الاتم أيضاً بالفرض أما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه آية فترجى هذا البحث القول
المقابل للمصحح اه فظاهره انه لم يطالع على تصحيح آخر وقد ذكر في المجتبى ومراج الدراية انه لو عاد
بعد الانتصاب مخطئاً قبل يتشهد لنقضه القيام والتصحيح انه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بعوده
لم يؤثر به كمن نقص الركوع بسورة أخرى لا ينتقض ركوعه اه فقد اختلف التصحيح كما رأيت والحق

عدم انفساد ظاهر ان قال الشيخ عبد البر رأيت بخط العلامة نظام الدين السبرامى تصحيح عدم الفساد ثم قال ولقائل أن يمنع قول
ق غاية ما وجدنا من الفساد لم يأت من قبل الزيادة بل من رفض الركن للواجب والذي رأيت منه قولاً عن شرح القدوري
ان لم عوف والوزني ان القول بعدم الفساد في صورة ما اذا كان إلى القيام أقرب وأنه في الاستواء قائماً لا خلاف في الفساد اه
يوسن نقل المقدسي عن شرحي القدوري للذكرين بعد نقله تصحيح الصحة عن المعراج والدراية ما نصه ان عاد للعود ويكون مسيئاً
اه فمفسد صلاته وسجد لتأخير الواجب اه وهذا موافق لما بحثه المحقق ويوافقه أيضاً ما في الغنية ترك القعدة الأولى في
سجدة فلما قام عاد إليها وذكر انه لم يكن له القعود ويقوم في الجاهل وفيها أيضاً لو عاد الامام يعني إلى القعدة الأولى بعد ما قام لا يعود

بعنه الغوم تحقيقا للمخالفة وذكر البعض انهم يعودون معه اه وهذا كما قال في شرح المنية يفيد عدم الفساد بالعود (قوله)
وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته ١١٠ قال في النهرو فيه ما لا يخفى والذي ينبغي أن يقال انها واجبة في الواجب فرض في

لفرض (قوله في الصحيح) أي في المصلي الصحيح غير المريض (قوله أو انتقالا) أي انتقالا عن القعود وعلى كل فليس بقيام (قوله وان رفع ألتيمه عن الارض الخ) يخفى أن هذه الصورة ويسجد للسهو وان سها عن الاحير عاد ما لم يسجد هي الصورة التي قبلها فيكون المحاصل في تلك الصورة اختلاف الرواية وقد اختلف في الاجناس في هذه الصورة أن عليه السهو والاهم إلا أن يحمل الاول على ما اذا أوقعت ركبتاه الارض دون أن يستوى نصفه الاسفل شبه المحالس لقضاء الحاجة (قوله فالحاصل على هذا) أي على ما في الخلاصة وقوله وهو مخالف للتححيح السابق في بعضه أي للتححيح الذي قدمه عن الكافي والهداية فان ظاهره أنه متى كان الى القعود أقرب وعاد لا يسجد عليه سواء رفع ركبتيه من الارض أو لا فيوافقه ما في الخلاصة فيما اذا لم يرفع ركبتيه ويخالفه فيما اذا رفعهما وقوله وفي الولا الحجة الخ جعله قولنا ثلاثا لظاهره متى كان الى القعود أقرب يلزمه السجود سواء مقدار رفع ركبتيه من الارض أولا (قول المصنف عاد ما لم يسجد) قال في النهري ما لم يقيد ركعته يسجدة وهذا أراد ما اذا سجد

عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وأراد بالقعود الاول القعود في صلاة الفرض رباعيا كان أو ثلاثيا وكذا في صلاة الوتر كما في المحيط اما في النفل ادا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما لم يقيد بها بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكي فيه خلافا في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالقعود وقيل يعود ما لم يقيد بها بالسجدة لا كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فأمرناه بالعود الى القعدة احتياطا ومتى عاد تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز اه وهذا كله في حق الامام والمنفرد وأما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود فرض عليه بحكم المتابعة اليه أشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى الى الثالثة فتنسى بعض من خلفه التشهد حتى قاموا جميعا فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد ثم يتبع امامه وان خاف أن تفوته الركعة الثالثة لانه تبع لامامه فيلزمه ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعدها اشتغل بفرض القيام لا يعود الى السنة وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة اه وكذا في الغنية في القعود أولى وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته لترك الفرض وفي المجموع ولونام لاحق بها امامه عن القعدة الاولى واستيقظ بعد الفراغ أمرناه بترك القعدة اه وفي آخر فتاوى الولا الحجة من مسائل متفرقة مريض يصلي بالأيام فلما بلغ حالة التشهد فظان انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يخلو اما ان كان التشهد الاول أو التشهد الثاني وان كان التشهد الاول فحالة القراءة تنوب عن القيام فلا يعود الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني رجع الى التشهد ويتم الصلاة وكذلك المحواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد اه (قوله ويسجد للسهو) خاص بقوله والا لا كما صححه المصنف في الكافي تبعا لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود أقرب وعاد فلا يسجد عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما والالم يطلق له القعود فكان معتبرا قعودا أو انتقالا للضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود وفي الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو ويستوى فيه القعدة الاولى والثانية وعليه الاعتماد وان رفع ألتيمه عن الارض وركبتاه على الارض ولم يرفعهما لسهو وعليه كذا روى عن أبي يوسف وفي الاجناس عليه السهو ويستوى في ذلك القعدة الاولى والاخرة اه والحاصل على هذا المعتمد انه ان كان الى القعود أقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبتيه من الارض لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للتححيح السابق في بعضه وفي الولا الحجة المختار وجوب السجود لانه بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤثرا واجبا وجب وصله بما قبله من الزكن فصارتا كالواجب فيجب عليه سجدة السهو اه واختلف الترجيح على أقوال ثلاثه والاكثر على الاول (قوله وان سها عن الاخير عاد ما لم يسجد) لان فيه اصلاح صلاته وامكنه ذلك لان مادون الركعة يجعل الفرض أراد بالآخر القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثاني فان قعوده ليس متعددا الا أن يقال ان يسمى أخيرا باعتبار انه آخر الصلاة باعتبار انه مسبوق بمثلها أطلقه فشمع ما اذا لم يقعد أصلا جلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد واذا عاذا احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا المجلسين

فما اذا رفعهما وقوله وفي الولا الحجة الخ جعله قولنا ثلاثا لظاهره متى كان الى القعود أقرب يلزمه السجود سواء مقدار رفع ركبتيه من الارض أولا (قول المصنف عاد ما لم يسجد) قال في النهري ما لم يقيد ركعته يسجدة وهذا أراد ما اذا سجد

ركوع فانه يعود ايضا لعدم الاعتداد بهذا السجود (قوله لتأخيره فرضا) قال في النهر لم يفصل بين ما اذا كان الى القعود اقرب
أولا وكان ينبغي أن لا يسجد فيما اذا كان اليه اقرب كما في الاولى لما سبق قال في الحواشي السعدية ويمكن أن يفرق بينهما بان
القريب من القعود وان جاز أن يعطى له حكم القاعد الا أنه ليس بقاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما اذا سها عن الثانية
وأعطى حكم القاعد في السهوعن الاولى اظهر للتفاوت بين الواجب والفرض وبه علم ان من فسر الواجب بالقطعي فقد أصاب
والأشكال الفرق وقد يقال لم لا يجوز ان ينسب بالقوى من نوعيه وهو ما يفوت الجواز بفوته ولا يشكل بثبوت التفاوت بين نوعيه
نعم يشكل على من فسر به باصا بلفظ السلام أو التشهد (قوله وهو أولى مما في العناية) اعترضه الشيخ اسمعيل بان الذي في العناية
تفسيره بالقطعي فليس النقل بصواب نعم فسر في العناية الواجب بذلك في المسئلة ١١١ الثانية وهي ما اذا قعد الاخير (قوله

لانه لم يؤخره عن محله الخ)
قال في النهر مدفوع بان
التأخير واقع فيهما
فصح اضافة السجود الى
أيهما كان قال الشيخ
اسمعيل يمكن نسبته

وسجد للسهو وان سجد
بطل فرضه برفعه

الى الاقوى وهو الفرض
هذا مع ارخاء العنان
وقد علمت أنه حصل
سهو في النقل (قوله
فسدت اتفاقا اه) قال
الرملي قال المرحوم شيخ
شيخنا على المقدسي لم
ينته بل ذكر بعده ما
يندفع به عنه الاشكال
فانه قال لما سئله في
تتمة نعتها للسجدة
وذكر هناك ما يوضحه
اه وذكر في النهر ما قرره
في تلك التتمة وهو انه اذا

مقدار التشهد ثم تكلم بعده جازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولوالجية (قوله
وسجد للسهو) لتأخيره فرضا وهو القعود الاخير وعلاه في الهداية بانه أخر واجبا فقاموا أراد به
الواجب القطعي وهو الفرض وهو أولى مما في العناية من تفسيره باصا بلفظ السلام لانه لم يؤخره
عن محله لان محله بعد القعود ولم يقعد وانما أخر القعود والاولى أن يقال أراد به الواجب الذي
ينوت الجواز بفوته اذ ليس دليلها قطعيا (قوله بان سجد بطل فرضه برفعه) لانه استحکم شروعه في
النافاة قبل اكمال أركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة
واحدة صلاة حقيقة حتى يجتث في عيئه لا يصلي وقوله برفعه أي برفع الوجه عن الارض اشارة الى ان
المختار للفتوى انه لا يبطّل بوضع الجبهة كما هو مروى عن أبي يوسف لان تمام الشيء بأخيره وآخر
السجدة الرفع اذ الشيء إنما ينتهي بصدته ولهذا لو سجد قبل امامه فادركه امامه فيه جاز ولو تمت
بالوضع لما جاز لان كل ركن اداءه قبل امامه لا يجوز ولا نه لو تم قبل الرفع لم ينقضه المحدث لكن
الاتفاق على لزوم إعادة كل ركن وجد فيه سبق المحدث بقيد البناء ومثورة الاختلاف فيما اذا أحدث
في السجود وانصرف وتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة قال أبو يوسف لا يعود الى القعود وبطل
فرضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قالوا أخر أبو يوسف بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها
المحدث وهذا معني ما يسأل العامة أي صلاة يصلحها المحدث فهي هذه الصلاة على قول محمد وزه
كلمة استعجاب وانما قالها أبو يوسف تم كما وقيل الصواب بالضم والزاى ليست بخالصة كذا في
المغرب وفي فتح القدير وهذا أعنى صحة البناء بسبب سبق المحدث اذ لم يتذكر في ذلك السجود انه ترك
سجدة صليبة من صلاته فان تذكر ذلك فسدت اتفاقا اه ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد
لانه اذا سبقه المحدث وهو ساجد لم يخطئ النقل بالفرض قبل اكماله عند محمد سواء تذكر ان عليه سجدة
صليبة أولا اذ لا فرق بين أن يكون عليه ركن واحد أو ركنان وعبارة الخلاصة أولى وهي ولو قيد
الخامسة بالسجدة فتذكر انه ترك سجدة صليبة من صلاته لا تنصرف هذه السجدة اليها لانه
تشرط النية في السجدة وصلاته فاسدة اه واذا بطل فرض الامام برفعه بطل فرض المأموم سواء
كان قعدا أولا ولذا ذكر قاضيان في فتاواه ولو ان الامام لم يقعد على رأس الرابعة وقام الى

علم انهم من غير الركعة الاخيرة أو تحرى فوقع تحريه على ذلك أو لم يقع تحريه على شيء وبقي شاك في انها من الاخيرة أو ما قبلها
وجب عليه نية القضاء وان علم انها من الركعة الاخيرة لم يحتج الى نية وعلى هذا ما ذكر في سلم من الفجر وعليه السهو وسجد
وقعد وتكلم ثم تذكر ان عليه صليبة من الاولى فسدت وان من الثانية لا ونابت احدي سجدتي السهوعن الصليبة اه قال في
ان لا وهذا التقرير يقتضى نقض ما قدمه من دعوى الاتفاق على الفساد بتذكر الصليبة وذلك انه اذا علم انها من الاخيرة فينبغي
بوسن تفسد اتفاقا لانصرافها اليها أو من غيرها أو لم يعلم وقد نواها فكذلك الا أنه لا يعيدها لما مر ما اذا لم ينوها فسدت عند أبي
محمد خلافاً لمحمد لعدم انصرافها اليها وعلى هذا خافي الخلاصة ليس على اطلاقه بل فسادها انما هو على قول الثاني فقط
محمد له لعدم انصرافها علة لقوله فسدت عند أبي يوسف وأما عدمه عند محمد فلما ذكره المؤلف وبما قرره في النهر ظهر ما في

كلام الرملي عن المقدسي فتدبر (قوله ومصل قعد ولم يعتبر قعوده) المراد به القعود الأخير وهذا مصور في فرع الخامسة المذكور أننا ولكن قواء وبطلت بتركه لم يظهر لي وأئذته تأمل (قوله لأنه لا يكون تطوعاً قبل المغرب) لعل الأولى أن يقال لأنه يكون تطوعاً بعد العصر فتأمل (قوله وفي قاضيخان إلا الفجر) قال في النهر وأنت خير بان ما اقتصر عليه قاضيخان من الفجر هو الصواب وذلك أن موضوع

العصر ولا كراهة في التنفل قبله ثم بعد مدة عن لي حين أقرأ هذا بالحامع الأزهر أنه يمكن جملة على ما إذا كان يقضي عصر أو ظهر بعد العصر فإنه لا يضم كما هو ظاهر وعليه فيصح التوجيه والله تعالى الموفق اه أقول فعلى زيادته الظهر

وصارت نغلا فيضم إليها سادسة

لا يظهر اقتصار السراج على زيادته العصر والدي يظهر أن استثناء السراج بالنظر إلى المسئلة الآتية وهي ما لو قعد على رأس الرابعة ثم قام واليه يشير تعليقه فتدبره كذا في شرح الشيخ اسمعيل قلت هذا غير ظاهر ادلو كان كذلك لذكرها في محلها مع أنه ذكرها هنا ولكن قد يرتكب ذلك تصحيح الكلامه لعل مقامه هذا وقال في شرح المنية لابن أمير حاج قلت وأما المغرب اذالم

يقعد على الثالثة منها وقيد الرابعة بالسجدة

الخامسة ساهيا وتشهد بمقتدى وسلم قبل ان يقيد الامام الخامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعا اه وسواء كان المأموم مسبقا أو مدركا كما في الظهيرية واذا لم يبطل فرض الامام بعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وان سجد لمسا في المحيط لوصلي امام ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام الى الخامسة فركع وباعه القوم ثم عاد الى امام الى القعدة ولم يعلم القوم حتى سجدوا وسجدة لا تفسد صلاتهم لانهم لم يعادوا امام الى القعدة ارتفض ركوعه فيرتفض ركوع القوم أيضا تبعاله لانه بناء عليه بقي لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة اه وهذا مما يغزبه فيقال مصل ترك القعدة الأخيرة وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلاته ومصل قعد ولم يعتبر قعوده وبطلت بتركه وقيد بقوله ولم يعلم القوم لمسا في المجتبي اه لو عاد الامام الى العود قبل السجود وسجد المقتدى عمدا تفسد وفي السهو خلاف والا حوط الاعادة اه وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيد والتشهد (قوله فصارت نغلا فيضم اليها سادسة) لما سبق مرارا من انه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلا والمحمد فيضم سادسة لان التنفل بالوتر غير مشروع ولولم يضم فلا شيء عليه لانه طان وشروعه ليس بملزم واذا اقتدى به انسان في الخامسة ثم أفسدها فعلى قول محمد لا يتصور القصاص عندهما يتقضى ستا لشروعه في تحريمه الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل السجدة فإنه يقضى أربعا ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف وفي عبارة القدوري تبعا لرواية الاصل اشارة الى الوجوب فإنه قال وكان عليه ان يضم اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر وفي المسوط وأحب الى أن يشفع الخامسة لان النفل شرع شفعالا وترا كذا في البدائع والاطهر النذب لان عدم جواز التنفل بالوتر انما هو عند التقصدا ما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لو قطعه وفي السراج الوعاج ان ضم السادسة في سائر الصلوات الا في العصر فإنه لا يضم اليها لانه يكون تطوعا قبل المغرب وذلك مكروه وفي قاضيخان الا الفجر وأنه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها وبعدها مكروه اه وسيأتي ان الصحيح انه لو قعد على رأس الرابعة وقام الى الخامسة وقيدها بسجدة فإنه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكروهة فينبغي أن لا يكره هنا أيضا على الصحيح اذ لا فرق بينهما ولم يذكر المصنف سجود السهو ولا ان لا يصح عدمه لان نقصان الفساد لا ينجبر بالسجود ثم اعلم انه لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل السجود والبطلان ان قيد بالسجود بين العمد والسهو ولذا قال في الخلاصة وان قام الى الخامسة عمدا أيضا لا تفسد ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا ثم اعلم أيضا ان البطلان بالتقيد بالسجدة أعم من أن يكون قد قرأ في الركعة الخامسة أولا كما في الخلاصة وقد يقال ان المفسد خلط النفل بالفرض قبل اكماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد المخلط فكان زيادة ما دون الركعة وهو ليس

بمفسد صلا

يقطع علمها ولا يضم اليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهته بالوتر مطلقا اه (فواه وقد يقال الخ) قال في الخلاصة ويؤيده ما مر من ان السجود الحالى عن الركوع لا يعتد به فكذا الحالى عن القراءة الا أن يفرق بأنه قد عهد ان تمام الركعة مقدار القراءة كما في المقتدى بخلاف الحالية عن الركوع

الذاسم

بمفسد (قوله وان قعد في الرابعة ثم قام عادوسلم) لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وأمكنه
 إقامة على وجهه بالقعود لان مادون الركعة يجعل الركن ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو نام
 قاعدا وقال الناطق يعدم ثم قبل القوم يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه
 لان صلاتهم تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا اتباع في البدعة فان عاد قبل تقييد
 الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام وان قيد سلموا في الحال (قوله وان سجد للخامسة ثم فرضه
 وضم اليه سادسة) أي لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم يفعله هذا هو المراد بالتمام
 والافصال لانه ناقصة كما سيأتي وانما لم يفسد لان الباقي اصابه لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم
 اليها أخرى لتصير الركعتان له نفلا لانهم عن الركعة الواحدة واذا ضم فانه يتشهد ويسلم
 ثم يسجد للسهو كما سيأتي ثم لا ينوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليه ما انما كانت
 بتحرمة مبتدأة اطلاق في الضم فشم لما اذا كان في وقت مكروه كالعصر والفجر والعصر لان التطوع
 انما يكره فيه ما اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد وكذا في الخامسة
 وهو الصحيح كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى اكن اخلف في الضم في غير وقت
 الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه وأما في وقت الكراهة فقول بالكراهة
 والمعتمد الصحيح انه لا بأس به كما عبروا به بمعنى ان الاولى تركه فظاهره انه لم يقل أحيد بوجوبه ولا
 باستحبابه وفرق الشارح بين الفجر والعصر فصحيح انه لا يكره في العصر وجزم بالكراهة في الصبح
 وفيه نظر اذ لا فرق بين الفجر والعصر فكما صح عدمها في العصر لزومه تصحيح عدمها في الفجر ولدى
 سوى بينهما في فتح القدير وقال والنهي عن التنفل القصدي بعدهما وانما اذا تطوع من آخر الليل
 فلما صلى ركعة طلع الفجر الاول ان يتمها ثم يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل بها كثر من ركعتي الفجر
 قصدا له وصرح في التجديد بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في
 عدم كراهة الضم وان لم يتم الركعتين نه لا فلا شيء عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في
 الخامسة يصلي ركعتين عند أبي يوسف وعند محمد مستأبنا على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى
 النفل عند أبي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في هذا
 الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة
 جديدة ولو انقطعت التحريمة لا تحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة
 جديدة ولما بقيت التحريمة صار شارعا في الكل ولو قطع المقتدي هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانها
 غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة على المقتدي وقال أبو يوسف يلزمه قضاء ركعتين وهو الاصح
 لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصير مضمونا على الامام هنا عارض وهو شروعه فيه ساهيا وقد
 انعدم هذا العارض في حق المقتدي بقيت صلاة الامام مضمونة في حق المقتدي بخلاف اقتداء
 البالغ بالصبي في النوافل فلا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما يصير مضمونا على الصبي بامر
 أصلي وهو الصبي فلا يمكن أن يجعل معه وما في حق المقتدي فبقية اقتداء المفترض بالتنفل
 له فالحاصل ان الصحيح قول محمد في كونه يصلي ستا وقول أبي يوسف في لزوم ركعتين لو أفسدها وفي
 إراج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمناه اذا اقتدى به في الخامسة ولم يكن قعدا الامام قدر
 ما لم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين المستثنين ان في المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهي
 مكتمات نفلا والشروع في النفل لا يوجب أكثر من ركعتين الا لاقتداء وههنا الامام لم يكن

(قوله لان التسليم الخ)
 قال في النهر ومع ذلك لو سلم
 قائما صح كما في الخلاصة
 (قوله والمعتمد الصحيح انه
 لا بأس به) قال في النهر
 وعلى هذا فالاولى أن
 يكون معنى ضم أي جاز
 له الضم لمع كل وقت والا
 يخرج عن كلامه بتقدير
 حله على الذنب والوجوب
 وقت الكراهة اه وقد
 يقال ان مرادهم الذنب
 وان قعد في الرابعة ثم
 قام عادوسلم وان سجد
 للخامسة ثم فرضه وضم
 اليه سادسة

لان الصلاة أقل مراتبها
 الاستحباب لا الاباحة
 بدليل ما يأتي من أنه اذا
 تطوع فصلى ركعة ثم
 طلع الفجر فلا ولي أن يتمها
 وانما عبروا هنا بلا بأس
 لان الوقت المكروه هنا
 محل توهم أن في الصلاة
 فيه بأسا فعبروا بلا بأس
 للدلالة على انه لا يكره
 التطوع فيه وذلك لا ينافي
 ان الاتمام أفصل كما
 هو ظاهر اطلاق قولهم
 وضم سادسة لشموله
 الوقت المكروه تأمل

(قوله وعند محمد هو لم يجز نقصان الخ) قال ابن أمير حاج في شرحه على المنيعة قال نفي الاسلام انه المعتمد للفتوى وصاحب المحيط هو الاصح اه (قوله تمكن بالدخول فيه) البناء للسببية وضمير فيه راجع للنفل وقوله في الغرض متعلق بنقصان أو يتمكن وقوله بترك الواجب بدل من قوله بالدخول فيه (قوله واختاره في الهداية) قال في النهر لكن كلام الشارح لها ياباه ولولا خوف الاطالة لميناه (قوله لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة) أقول مقتضى هذا التعليل أنه لو لم يسجد في آخر الشفع له البناء وهو ظاهر فيأتي به في آخر الشفع الثاني ١١٤ لانها صارت صلاة واحدة وفي القنية برز نجم الأئمة المحكي منح تطوع ركعتين وسها

ثم بنى عليه ركعتين يسجد للسهو ولو بنى على الغرض تطوعا وقدها في الغرض لا يسجد اه والظاهر أن وجه الثاني كون النفل المبني على الغرض صار صلاة أخرى ولا يمكن أن يكون سجود السهو لصلاة واقعا في صلاة أخرى وان كانت تحرمة

وسجد للسهو ولو يسجد للسهو وفي شفع التطوع لم بين شفعاً آخر عليه ولو سلم أساهى فاقتدى به غيره فان يسجد صح والالا

الغرض باقية لكن برد عليه المسئلة المارة آنفا فانه يسجد في الشفع المبني على الغرض الآن يفرق بين النفل المبني على الغرض قصدا والمبني بلا قصد لانه صلاة واحدة (قوله وانما قال لم بين الخ) قال الرمي ذكر في النهاية ما يقتضي أن في المسئلة روايتين وأقول يجب ان تنفيذ

متنفلا الا بركعتين فلزم المأموم ركعتان وفي السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة ساهما واقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد الى التعدد لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالمتنفل ولو لم بقدم مقدار التشهد صح الاقتداء لانه لم يخرج من الغرض قبل ان يقيدها بسجدة اه (قوله وسجد للسهو) الطاهر رجوعه الى كل من المسئلتين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه آخر الواجب وهو السلام وكذا اذا اشك في صلاته فلم يدرك ثلثا صلى أم أربعا فاشتغل بفكره حتى آخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى يسجد ففيه ثلاثة أقوال فعند أبي يوسف سبب سجوده النقصان المتمكن في النفل بالدخول في الصلاة على الوجه المسنون لانه لا وجه لان يجب لم يجز نقصان في الغرض لانه قد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في أخرى وعند محمد هو لم يجز نقصان تمكن بالدخول فيه في الغرض بترك الواجب وهو السلام وصحح الماتريدي أنه جابر للنقص المتمكن في الاحرام فيجب نقصان المتمكن في الغرض والنفل جميعا واختاره في الهداية (قوله ولو يسجد للسهو في شفع التطوع لم بين شفعاً آخر عليه) لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع الا على سبيل المتابعة وظاهر كلامهم أنه يكره البناء كراهة تحريم لتصريحهم بانه غير مشروع وفي فتح القدير الحاصل ان نقض الواجب وبطلاله لا يجوز الا اذا استلزم تحكيمة نقض ما هو فوقه اه وانما قال لم بين ولم يقل لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكروها لبقاء الحرمة واختلفوا في اعادة سجود السهو والختم اعادة لان ما أتى به من السجود ووقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالمسافر اذا نوى الإقامة بعد ما يسجد للسهو ويلزم الاربع ويعيد السجود قيد بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا فسجد للسهو ثم نوى الإقامة فله ذلك لانه لو لم بين وقد لزمه الاتمام بنية الإقامة بطلت صلاته وفي البناء نقض الواجب ونقض الواجب أدنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن يرد على التقييد بشفع التطوع أنه لو صلى فرضا ما وسجد للسهو ثم أراد أن ينسى نفلا عليه ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلو يسجد في صلاة لم بين صلاة عليها في المسافر كان أولى ولذا لم يقيده في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى ركعتين وسها فيها فسجد للسهو بعد السلام ثم أراد أن ينسى عليها ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا أن يقال ان المحكم في الغرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريمته سواء كان يسجد للسهو ولا بخلاف شفع التطوع (قوله ولو سلم الساهى فاقتدى به غيره فان يسجد صح والالا) وقال محمد هو صحيح يسجد الامام أولم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو ولا يخرج من الصلاة أصلا لانها واجبت جبر للنقصان فلا بد أن يكون في احرام الصلاة وعند محمد ما يخرج من على سبيل التوقع لانه محمل في نفسه وانما لا يهل لم حاجته الى أداء السجدة فلا تظهر دونها ولا حاجة

البناء بما ادلم سلم منه لقطع اما اذا سلم لقطع الصلاة يمتنع البناء لان سلامه ممن ليس عليه سجود سهو وهو مخرج من على الصلاة فكيف يتأني البناء على الشفع السابق معه ولم أر من نبه عليه تأمل اه (قوله لكن يرد الخ) أقول ظاهره أن البناء على الغرض كالبناء على النفل من حيث انه يعيد سجود السهو ويخالفه ما قدمناه عن القنية آ نفا ولعل هذا هو السر في تقييد المصنف على بالتطوع تأمل (قوله فسجد للسهو بعد السلام) تقييده بما بعد السلام لا يفيد أنه لو يسجد قبله له ذلك من غير كراهة كما توهم وقوله الرمي بل تقييده باعتبار أن ذلك محله عندنا تأمل (قوله فلا تظهر دونها) أي فلا تظهر الحاجة دون السجدة يعني اذا يسجد لاني صاحب

تحقق الحاجة فسقط معنى التحليل عن السلام للحاجة فلا تحقق الحاجة إذ لم يعد إلى سجود السهو (قوله ويظهر الاختلاف الخ) قال في النهاية بعد تقريره هذه الفروع قلت وبهذا يعرف ان عندهما من سلم للسهو ويخرج عن حرمة الصلاة من كل وجهه لان يكون معنى التوقف أن يثبت الخروج من وجهه دون وجه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لانه لو كان في حرمة الصلاة من وجه لكانت الاحكام على عكسها عندهما أيضا كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالقهقهة ولو لم الاداء بالاعتداء ولو لم الاداء بالاعتداء عندنية الإقامة عملا بالاحتياط اه وابعه في العناية وحاصله ان معنى التوقف كونه في حرمة من وجهه دون وجه المقابل لما اختاره مما استدلل عليه بالفروع من انه الخروج من كل وجه وفي الفتح هذا غير لازم من القول بالتوقف للتأمل اذ حقيقة توقف الحكم بانه خرج عن حرمة الصلاة أولا والثابت في نفس الامر أحدهما عينيا والسجود وعدمه معرف كما يفيد ما هو مصرح به في البدائع من التجوزين وهذا قط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجهه دون وجه بل الوقوف عن الحكم بانه خرج من كل وجه أو لم يخرج من وجه أصلا فتأمل (قوله كما صرح به في غاية البيان وهو غلط الخ) أقول قد صرح بمثل ما في غاية البيان في هذا وفي الذي بعده أيضا في الدرر ومتمن الملتقى ومتمن التنوير قال الباقي في شرح الملتقى وتبع المسان صاحب الوقاية ونسب أبو المسكارم صاحب الوقاية الى الغفلة حيث قال في شرح المختصر وان قهقهة انتقض الوضوء عنده خلافا لهما وصلاته تامة اجابا وسقط عنه سجود السهو وان نوى الإقامة انقلب فرضه أربعاء عنده ويسجد في آخر الصلاة وعندهما لا ينقلب أربعاء ويسقط عنه سجود السهو واذا يجابه بوجوب ابطاله كذا في السكافي والهداية وشروحه وفتاوى ١١٥ قاضيان وعدة من الكتبة

المشهور وما ذكر صاحب الوقاية من انه يبطل وضوءه بالقهقهة ويصير فرضه أربعاء بنية الإقامة ان سجد بعد والا فلا فهو مخالف لما في عامة الكتب وما ذكره في شرحه للهداية من انه بعد ما قهقهة يتعذر سجود السهو لبطان التحريمة

على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة الاعتداء وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغيير الفرض بنية الإقامة في هذه الحالة كذا في الهداية وغيرها وظاهره أن الطهارة تنتقض عنده بالقهقهة مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا كما صرح به في غاية البيان وهو غلط فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان القهقهة أوجبت سقوط سجود السهو وعند الكل لغوات حرمة الصلاة لانها كلام وانما الحكم هو انتقض عنده وعدمه عندهما كما صرح به في المحيط وشرح الطحاوي وظاهره أيضا أنه لو نوى الإقامة فالامر موقوف عندهما ان يسجد لزمه الاتمام والا فلا وعنده محمد يتم مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط أيضا فان الحكم فيه اذا نوى الإقامة قبل السجود أنه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عند سجود السهو لانه لو سجد فقد

الموقوفه بالقهقهة فلعل ذلك هفوة منه اه هذا ما في الباقي ملخصا وهذا يفيد ان ظاهر كلام الهداية وغيره ليس كما ادعاه المؤلف لكن في القهستاني اقتصر على تفريع المسئلة الاولى فقط على الاختلاف المذكور وكران الفرعين الاخيرين ليسا من فروعه في شيء وقال وفي الوقاية هنا سهو مشهور اه قلت وبالله تعالى استعين لا يخفى على من له أدنى بصيرة ان الفروع الثلاثة حكمها مختلف على كل من القولين فالتفريع صحيح لان الخلاف انما هو في الخروج بانا أو موقوفا لكن لما أمكن التفصيل عندهما بين العود الى السجود وعدمه في الفرع الاول ذكره فيه ولم يمكن في الاخيرين كما علمت حكما وبعدم انتقاض الطهارة وعدم تغير الفرض عندهما ولم يفصلوا بين ما ادعاه أولا كما فصلوا في الاول فظهر انه ليس ظاهر كلامهم ما ذكره المؤلف وان التفريع الذي أطبق عليه عامة الكتب صحيح لا كما قال القهستاني من عدم صحته في الاخيرين ادلم يذكر التفصيل فيما ايسر الغلط ممن ذكره كصاحب غاية البيان والوقاية وغيرهما حيث قيدوا ترتيب الاحكام في الفروع الثلاثة عندهما بقوله ان سجد بان لا (قوله لانه لو سجد الخ) حاصله انه لا يجب لان ايجابه يؤدي الى ابطاله كما مر وفي البرازية وعندهما خرج منها ولا يعود هذه الى سجود السهو ولا يمكنه العود الى سجوده الا بعد تمام الصلاة ولا يمكنه اتمام الصلاة الا بعد العود الى السجود فجاءه بيان انه لا يمكنه العود الى سجوده لان سجوده ما يكون جابرا والجابر بالنص هو الواقع في آخر الصلاة ولا آخر لها قبل في حرمة الصلاة فقلنا بانه تمت صلاته وخرج منها قطعاً للدور اه وأفاد بقوله لان سجوده ما يكون جابرا انه وان سجد لا يعود الى حرمة الصلاة لانه غير جابر للنقص نظير ما اذا سلم وأتى بمجاثبا في السجود فانه لا يعود الى حرمة الصلاة وان سجد لانه غير جابر بل يكون

قد خرج بها السلام خروجا باتا ١١٦ وفي مسئلتنا كذلك كما صرح به في قوله فقلنا ثلث صلاته وخرج منها وجبت فلم تحصل

نية الإقامة في حرمة الصلاة كما صرح به قاضيان في شرح الجامع وفي النهاية والعناية والفتح فلا يتغير فرضه سواء سجد بعدها أو لم يسجد كما يأتي التصریح به عن الدراية وبهذا التقرير يظهر لك اندفاع ما ذكره الشرنبلالي منتصرا لصاحب غاية البيان جازما بأنه إن سجد يعود ويلزمه الاتمام وأنه لا فرق وسجد للسهو وإن سلم للقطع

حينئذ بين هذه وبين ما إذا نوى بعد السجود حيث اتفقوا على صحتها (قوله ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتا السهو الخ) ذكر في البدائع أيضا ما لو سلم وعليه سجدة تلاوة أو قراءة التشهد الأخير قال فإن سلم وهو ذا كر لها سقطت عنه لأن سلامه سلام عمد فخرجه من الصلاة ولا تفقد صلاته لأنه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة لكنها تنقص لترك الواجب وإن كان ساهيا عنها لا تسقط لأن سلام السهو لا يخرج من الصلاة حتى يصح الاقتداء

عاد إلى حرمة الصلاة فتغير فرضه أربعا فيقع سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في الاشتغال به وعنده يتيمها أربعا ويسجد في آخر صلاته كذا في المحيط وذكري معراج الدراية أن عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو أو لا لأنه لو تغير قبل السجود لاحت النية قبل السجود ولو سجدت السجدة في وسط الصلاة فصار كأنه لم يسجد أصلا فلو سجدت لاحت بلا سجود ولا وجه له عندهما لأنه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه اهـ وقيدنا بكونه نوى الإقامة قبل السجود لأنه لو نواها بعد ما سجد سجدة أو سجدتين تغير فرضه اتفاقا ويسجد في آخرها للسهو ولأن النية صادفت حرمة الصلاة فصار مقبلا كذا في المحيط وما في غاية البيان من أن ثمرة الاختلاف تظهر في مسألة رابعة وهي ما إذا اقتدى به إنسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة قصداهل يقضيه أم لا فعند محمد يقضى سجد الامام أول سجد لاحت الاقتداء وعنده لا يقضى لعدم صحة الاقتداء فليست مسألة رابعة بل متفرعة على مسألة المتن وهي صحة الاقتداء وأنه إن صح الاقتداء أو أفسدها لزمه القضاء والا فلا وجعل في الخلاصة ثمرة الاختلاف تظهر أيضا في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والادعية فعند محمد يأتي بهما في القعدة الأخيرة وهي قعدة سجود السهو لأنها قعدة الحتم عنده وعندهما يأتي بهما في قعدة الصلاة لأنه لما عاد إلى السجود تبين أنه لم يكن خارجا فكانت الأولى قعدة الحتم (قوله وسجد للسهو وإن سلم للقطع) رفع لايهام التخيير بين السجود وعدمه من قوله فإن سجد صح والا فلا فإذ ان السجود واجب وإن قصد بسلامه قطع صلاته لأن هذا السلام غير قاطع لحرمة الصلاة أما عند محمد فظاهر لأنه لا يخرج عنه حرمة أصلا عنده وأما عندهما فلا يخرج عنه خروجا باتا فلا ينقطع الإحرام مطلقا فلما نوى القطع تكون نيته مبدلة للشرع فلفت كنية الابانة بصریح الطلاق وكنية الظاهر ستا بخلاف ما إذا نوى الكفر فإنه يحكم بكفره لزوال الاعتقاد قيد سجود السهو لأنه لو سلم وهو ذا كر للسجدة الصلبية تفسد صلاته والفرق أن سجود السهو يؤتى به في حرمة الصلاة وهي باقية والصلبية يؤتى بها في حقيقة وقبائط بالسلام العمد وفي فتح القدير وأعلم أن ما قدمناه من قولنا أن سلامه من عليه السهو لا يخرج عنه حرمة الصلاة لا يستلزم وقوعه قاطعا والالم يعد إلى حرمة بل المحاصل من هذا أنه إذا وقع في محله كان محللا مخرجا وبعد ذلك فإن لم يكن عليه شيء مما يجب وقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وإن كان وإن سلم ذا كر له وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر حبه إلا أن يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو وإن كان ركعا فسدت وإن سلم غير ذا كر أن عليه شيئا لم يصر خارجا وعلى هذا تجري الفروع اهـ وأما إذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة وغيره لو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتا السهو إن سلم وهو غير ذا كر لهما أو ذا كر للسهو خاصة فإن سلامه لا يكون قاطعا للصلاة ويسجد للتلاوة أولا ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وإن سلم وهو ذا كر لهما أو ذا كر للتلاوة خاصة فإن سلامه لا يكون قاطعا وسقطت عنه التلاوة والسهو وإن سلم وعليه سجدة صلبية وسجدتا السهو إن سلم وهو غير ذا كر لهما أو ذا كر للسهو فإن سلامه لا يكون قاطعا ويسجد للصلبية ويتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وإن سلم وهو ذا كر لهما أو ذا كر للصلبية خاصة فإن سلامه لا يكون قاطعا وفسدت صلاته ولو سلم وعليه السجدة الصلبية والتلاوة والسهو إن سلم وهو غير ذا كر لكل أو للسهو لا يكون سلامه قاطعا ويسجد لأول ولأول إن كانت سجدة التلاوة أولا وأنه يسجد

به وينتقص وضوءه بالقهقهة ويتحول فرضه أربعا بنية الإقامة لو كان مسافرا (قوله وسقطت عنه التلاوة والسهو) أي ولا تفقد صلاته لما ركز في البدائع أي لأنه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة ولكن صلاته ناقصة لترك

(قوله لانه سلام سهو الخ) تعليل لما اذا كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة فان سلامه بالنسبة الى التي كان ذا كرا لها عمدواي غيرها سهو ولم يعلل لما اذا كان ذا كرا لها الظهوره على انه لو كان ذا كرا للصليبة فقط ١١٧ فالحكم بالفساد ظاهر لانها باطلات

بالسلام العمد وانما المشكل ما اذا سلم وهو ذا كرا للتلاوة فقط مع انه قد مر في صدر العبارة انه تسقط عنه التلاوة والسهو وذكرا هناك ان الصلاة لا تفسد لانه لم يبق عليه ركن من أركانها والجواب انه لما كانت الصليبة متروكة هنا وهي ركن تخرج جانب الخروج بالسلام وان كان سهوا في جانبها عمد في

وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحرى والا أخذ بالقل

جانب التلاوة لا نالوم فحكم بفساد الصلاة يلزم منه أن يصح اثباته بالصليبة واذا أتى بها يلزم أن يأتي بالتلاوة أيضا لبقاء التحريم ولا سبيل اليه لانه سلم وهو ذا كرا للتلاوة فكان عمدا في حقها كما في البدائع قال وقرائة التشهد الاخير في هذا الحكم كسجدة التلاوة لانها واجبة (قواه) وقد عمل في فتح القدير الخ قد يقال على هذا التعليل والذي يأتي بعده

وان كانت الصليبة أولا فانه يسجد هاشم يتشهد بعدها وسلم ثم يسجد سجدة في السهو وان كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة أولهما فسدت صلاته وصار سلامه قاطعا للصلاة لانه سلام سهو في حق أحدهما وسلام عمد في حق الآخر وسلام السهو ولا يخرج وسلام الحمد يخرج فخرج جانب الخروج احتياطا ولو سلم وعليه السهو والتكبير والنسبة بان كان محروما وهو في أيام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذا كرا لكل أو ساهيا لكل اه وبهذا علم ان قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن عليه سجدة صليبة أو سجدة تلاوة متذكرا لها فان كانت صليبة فسدت الصلاة وان كانت تلاوة لم تفسد وسقط عنه سجود السهو كما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفسى من سقوط سجود السهو شي لان التلاوة انما سقطت لكون الصلاة لا تقضى خارجا وقد صار خارجا وأما سجود السهو فانه لا يؤدي في نفس الصلاة وانما يؤدي في حرمتها وقد عمل في فتح القدير اسقوطهما بامتناع البناء بسبب الاقطاع الا اذا تذكر انه لم يتشهد فانه يتشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة اه وعلل لسقوطها في البدائع بانه سلام عمد صار به خارجا من الصلاة اه واعلم لما صار قاطعا بالنسبة الى التلاوة صار قاطعا لسجود السهو بطريق التبعية بخلاف ما اذا لم يكن عليه تلاوة ولا صليبة فانه لم يجعل قاطعا بالنسبة الى شيء وفي الولو المحمية ولو سها فسلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة أخرى فرضا كان أو نفلا لا يجب عليه سجود السهو لان التحريم الأول قد انقطعت وهذه تحريم قد استؤنفت والنقصان الذي حصل في التحريم الأول لا يمكن جبره بفعله في التحريم الاخرى (قوله وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحرى والا أخذ بالقل) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا شك أحدكم في صلاته فلم يستقبل بحمله على ما اذا كان أول شك عرض له توفيقا بينه وبين ما في الصحيح مرفوعا اذا شك أحدكم فليتحرك الصواب فليتم عليه بحمله على ما اذا كان الشك يعرض له كثيرا وبين ما رواه الترمذي مرفوعا اذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى أو اثنين فليبن على واحدة وان لم يدر اثنين صلى أو ثلاثا فليبن على اثنين فان لم يدر ثلاثا صلى أو أربعين فليبن على ثلاث وليسجد سجدة قبل ان يسلم وصححه بحمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبنى على الأقل ويساعد هذا الجمع المعنى وهو أنه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك أنه صلى أولا والوقت باق يلزمه الصلاة لقد رتبه على حكم الظاهر وجل عدم الفساد الذي تظاقر عليه الحديثان الآخران على ما اذا كان يكثر منه لازوم الحرج بتقدير الازام وهو منتف شرعا بالنافي فوجب ان حكمه بالعمل بما يقع عليه التحرى قيد بالشك في الصلاة لانه لو شك في أركان الحج ذكر الجصاص انه يتحرى كما في الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي نائبا لان تكرار الركن والزيادة عليه لا تفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحرى في باب الصلاة أحوط كذا في المحيط وفي البدائع انه يبنى في الحج على الأقل في ظاهر الرواية وأما كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها فلوشك بعد الفراغ منها أنه صلى إلانا أو أربعا لاشي عليه ويجعل كانه صلى أربعا جلالا مره على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ الفراغ من أركانها سواء كان قبل السلام أو بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع

ببدائع ان سلام من عليه سجود السهو لا يقطع وان نوى به القطع فلوقلنا بوجوبه عليه فلم يلزم المحذور ولكن أشار الى بقوله الآتي ولعله الخ (قوله وصححه) معطوف على رواه (قواه والمراد بالفراغ منها) قال في التاتارخانية ولو شك بعد من التشهد في الركعة الأخيرة على نحو ما بينا فكذلك الجواب يحمل على انه أم الصلاة هكذا روى عن محمد اه

الشك في التعمين ليس غير بان تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضا وشك في تعينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدة تين ثم يقعد ثم يسجد السهو والى آخره ولا حاجة الى هذا الاستثناء لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا قد تذكر ترك ركن يقينا انما وقع الشك في تعينه نعم يستثنى منه ما ذكره في الخلاصة من انه لو أخبر رجل عدل بعد السلام انك صليت الظهر ثلاثا وشك في صدقه وذا به وانه يعيد احتياطا لان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده أنه صلى أربعاً فإنه لا يلتفت الى قول الخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على يقين لا يعيد والا اباد بقولهم ولو اختلف القوم قال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى أربعاً والامام مع أحد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد وان أعاد الامام الصلاة وأعاد القوم معه مقتدين به صح افتدأؤهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتداء المتفلن بالمتفلن وان كان كاذبا يكون اقتداء المفترض بالمفترض الى آخر ما في الخلاصة وقد يكون الشك في العدد بتعبير بكلمة كم لان مصلي الظهر اذا صلى ركعة نية الظهر ثم شك في الثانية أنه في العصر ثم شك في الثالثة في التطوع ثم شك في الرابعة أنه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشئ ولو تذكر مصلي العصر أنه ترك سجدة ولا يدري أنه تركها من صلاة الظهر أو من صلاة العصر الذي هو فيها فإنه يتحرى أن لم يقع تحريه على شئ يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر وان لم يعيد فلا شئ عليه واختلافوا في معنى قولهم أول مرة فكثر متناخذا كما في الخلاصة والخاتمة والظهيرية على ان معناه أول ما وقع له في عمره يعني لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام السرخسي الى ان معناه ان السهو وليس بعادة له لانه لم يسه قط وقال فخر الاسلام أي في هذه الصلاة واختاره ابن الفضل كما في الظهيرية وكلاهما قريب كذا في غاية البيان وفائدة الخلاف بين العبار ان كان سها في صلاته أول مرة واستقبله ثم وقف سنين ثم سها على قول شمس الأئمة يستأنف لانه لم يكن من عادته وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي من المعاودة وعلى العبارتين الاخرى يجتهد في ذلك كذا في السراج الوهاج وفيه نظر بل يستأنف على عبارة السرخسي وفخر الاسلام ويتحرى على قول الاكثر فقط لانه أول سهو وقع له في تلك الصلاة فيستأنف على قول فخر الاسلام كما لا يخفى وهذا الاختلاف يفسر قولهم وان كثر تحريه فعلى قول الاكثر المراد بالكثر مرتان بعد بلوغه وعلى قول فخر الاسلام مرتان في صلاة واحدة وفي المجتبى وقيل مرتين في سنة ولعله على قول السرخسي وأشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو أول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان يعرض له كثيرا يلتفت اليه كذا في معراج الدراية وفي المجتبى والمبتغى ومن شك انه كبر لا افتتاح أولا أو هل أحدث أولا أو هل أصابت النجاسة ثوبه أولا أو مسح رأسه أم لا استقبل ان كان أول مرة والا فلا اه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فإنه لا يصير شارعا لانه لا يثبت له شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون الافتتاح والمراد بالاستقبال الخروج من الصلاة بعمل مناف لها والدخول في صلاة أخرى والاستقبال بالسلام قاعدا أولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغولا يخرج بهما من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلولم يأت به وأكلها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلا ولزمه أداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك في فرضا فلو كانت نفلا ينبغي أن يلزمه قضاؤه وان أكلها لوجب الاستئناف ولم أر هذا النظم

(قوله الى آخر ما في الخلاصة) أقول وتام عبارتها ولو استيقن واحد من القوم انه صلى ثلاثا واستيقن واحداه صلى أربعاً والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شئ وعلى المستيقن بالنقصان الاعادة ولو كان الامام استيقن أنه صلى ثلاثا كان عليه أن يعيد بالقوم ولا إعادة على الاي تيقن بالتمام ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان وشك الامام والقوم وان كان ذلك في الوقت أعادوها احتياطا وان لم يعيدوا لا شئ عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان وأخبرا بذلك اه

(قوله وعبر واعنه نارة بالظن ونارة بغالب الظن) يوهم أنه لا فرق بينهما لكنه قدم في التيميم عن أصول اللامشي أن أحد الطرفين إذا قوى وترجع على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو الظن وإذا عقد القلب على أحدهما وترك الآخر فهو أكبر الظن وغالب الرأي اهـ لكن ذكر العلامة ابن أمير حاج في أوائل شرحه على التحرير أن هذا الفرق غريب بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أو لم يأخذ ولم يطرح الآخر وان غلبة ١١٩ الظن زيادة على أصل الرجحان

لا تبلغ به الجزم الذي هو العلم اهـ (قواه ولو شك أنها الثالثة الخ) قال الرملي أي شك في الركعة التي قام بها أنها الثانية أو الثالثة الخ ولو شك في التي قام عنها أنها الثانية أو الثالثة لا يبعد وهو الصحيح لأنها ان كانت ثالثة فظاهر وان كانت ثانية فقد تقدم أنه إذا قام عن القعدة الاولى لا يعود الا في المغرب والوتر لاحتمال أنها الثالثة والعود فرض فيهما فيشهد ويقوم فيصلي ركعة أخرى لاحتمال أن تلك ركعة ثالثة كذا في شرح منية المصلى للحلي (قوله ارتفعت تلك السجدة الخ) قال في الفتح وهذا أيضا يدل على خلاف ما في الهداية بما قدمناه في تذكرة صلابة من أن إعادة الركن الذي فيه التذكر مستحب ولو فرغناه عليه ينبغي أن نقصد هذا لعدم ارتعاض السجدة المذكورة (قواه

منقولاً) الان قول الشارح وغيره ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناسف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحرى طلب الاخرى وهو ما يكون أكبر رأيه عليه وعبر واعنه نارة بالظن ونارة بغالب الظن وذكر وان الشك تساوى الامر بين الظن رجحان جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطأ فان لم ترجح عنده شيء بعد الطلب فانه يبنى على الأقل فيجعلها واحدة ولو شك أنها ثانية وثالثة ولو شك أنها ثالثة وثالثة ولو شك أنها رابعة وعند البناء على الأقل يقعد في كل موضع يتوهم انه محل قعود فرضا كان القعود أو واجبا كيلا يصير تاركاً فرض القعدة أو واجبا وان وقع في رباعى أنها الاولى أو الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى في أربع قعدات قعدتان مفروضتان وهى الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله يقعد في كل موضع يتوهم انه أحصلاته كيلا يصير تاركاً فرض القعدة فنسبه في فتح القدير الى القصور والعذر له ان قعوده في موضع يتوهم انه محل القعود الواجب ليس متفقا عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المجتبى فلعل ما في الهداية مبنى على أحد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع يتوهم انه أحصلاته فرض ولو شك أنها الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو قعد ثم قام فصلى أخرى وقعد ثم الرابعة وقعد ولو شك في صلاة الفجر وهو في القيام أنها الثالثة أو الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد ويرفئ العظام ثم يقوم فيصلي ركعتين ويقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسهو وان شك وهو ساجد وان شك أنها الاولى أو الثانية فانه يمضي فيها سواء شك في السجدة الاولى أم الثانية لأنها ان كانت الاولى لزمه المضي فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها وإذا رفع رأسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في صلاة الفجر في سجوده انه صلى ركعتين أو ثلاثا ان كان في السجدة الاولى أمكنه اصلاح صلاته لانه ان كان صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لأنها ثانية فيجوز وان كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلاته عند محجولاه كما تذكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كأنها لم تكن كما لو سبقه المحدث في السجدة الاولى في الركعة الخامسة وهى مسئلة زهوان كان هذا الشك في السجدة الثانية فسدت صلاته ولو شك في الفجر أنها ثانية أم ثالثة ولم يقع تحريره على شيء وكان قائما يقعد في الحال ثم يقوم ويصلي ركعة ويقعد وان كان قاعدا والمسئلة بحالها يتحرى ان وقع تحريره أنها ثانية يمضي على صلاته وان وقع تحريره أنها ثالثة يتحرى في القعدات ان وقع تحريره أنه لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاته وان لم يقع تحريره على شيء فسدت صلاته أيضا وكذا في دوات الأربع اذا شك أنها الرابعة أو الخامسة ولو شك أنها ثالثة أو خامسة فعلى ما ذكرنا في الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلي ركعة أخرى ويتشهد

(ب) لاحتمال أنه قعد الثالثة بالسجدة الخامسة وخطا المكتوبة بالنافلة قبل اكمال المكتوبة فتفسد صلاته يعنى المكتوبة المتأخر خاتمة وفي الفتح وقياس هذا أن تبطل اذا وقع الشك بعد رفعه من السجدة الاولى سجد الثانية أولا (قوله ثم يصلي) ويتشهد لنظر ما الداعي الى هذا التشهد فان هذه الركعة اما ثالثة أو خامسة ولا تشهد فيها بخلاف ما قبلها التي لها ثانية أو رابعة بخلاف ما بعدها فانها رابعة أو سادسة فلراجع ثم رأيت في الفتح قال في المسئلة ولو شك أنها الرابعة

أو الخامسة أو أنها الثالثة
أو الخامسة ثم ذكر الحكم
كما هنا وهو ظاهر في
الأولى فقط (قوله فينبغي
أن لا تفسد الخ) قال
الشيخ اسمعيل وهو ظاهر
والأول المجزوم به في
كتب عديدة معتمدة اه
(قوله وذكر في التجنيس
إذا سلم الخ) هذا مبني على
أصول أحدها أن

وان توههم مصلى الظهر
انه أتمها فسلم ثم علم انه
صلى ركعتين أتمها وسجد
للسهو

الترتيب في أداء السجدين
ليس بشرط ثانيهما أن
المتروكة إذا قضيت
التحقت بمحلهما وصارت
كأؤداة في محلها ثالثها
أن سلام الساهي لا
يخرجه عن حرمة الصلاة
وابعها أن السجدة إذا
فانت عن محلها لا تجوز
الابنية القضاء ومتى لم
تفت عن محلها تجوز
بدون نية القضاء وإنما
تفوت عن محلها بتخلل
ركعة كاملة وبمداون
الكاملة لا تفوت عن
محلها إلا به محل الرفض
وتماه في التاترخانية
وغیرها

ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الزور وهو قائم أنها ثابته أم ثالثته
يتم تلك الركعة ويقت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقت فيها أيضا والمختار إلى هنا
عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعاً لما في الهداية وهو
مما لا ينبغي اغفاله فانه يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحرير أو بنى على الأقل كذا
في فتح القدير وترك المحقق قيداً لا بد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو ان يشغله الشك قدر أداء ركن
ولم يشغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمنا أول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج ان في
فصل البناء على الأقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن ان يشغله تفكيره مقدار أداء الركن
وجب السهو والافلا اه وكأنه في فصل البناء على الأقل حصل النقص مطلقاً باحتمال الزيادة
فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني النقصان بطول التفكير لا بمطابقه (قوله وان توههم مصلى الظهر
انه أتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين أتمها وسجد للسهو) لانه عليه السلام فعل كذلك في حديث
ذي اليمين ولان السلام ساهياً لا يبطل الصلاة لكونه دعاء من وجه قيده لانه لو سلم على ظن انه
مسافر أو على ظن انها الجمعة أو كان قريب العهد بالسلام فظن ان فرض الظهر ركعتان أو كان
في صلاة العشاء فظن انها التراويح فسلم أو سلم إذا كان عليه ركعاتان صلاته تبطل لانه سلم عامداً
وفي المجتبى ولو سلم المصلي عمداً قبل التمام قيل يفسد وقيل لا يفسد حتى يقصده بخطاب آدمي اه
فينبغي أن لا يفسد في هذه المسائل على القول الثاني ومراعاة من قوله ثم علم انه صلى ركعتين العلم
بعدم تمامها لدخول فيه ما إذا علم انه ترك سجدة صلياً أو تلاوية بعد السلام وحكمه انه ان كان
في المسجد ولم يتكلم عليه أن يأتي به وان انصرف عن القبلة لان سلامه لم يخرجه عن الصلاة
حتى لو اقتدى به اسان بعد هذا السلام صار داخلان مسجد سجده معه وان لم يسجد فسدت صلاته
إذا كان المتروك صلياً وفسدت صلاة الداخل بفسادها بعد هذه الاقتداء ووجب القضاء على
الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي مثلاً لا يلزمه قضاء الأربع ان كان الامام مقيماً ور كعتين ان
كان مسافراً وان كان في الحجر وانصرف ان جاوز الصفوف خلفه أو بمنة أو بسرة فسدت في
الصليية وتقرر النقص وعدم الجبر في التلاوة وان مشى امامه لم يذكر في ظاهر الرواية وحكمه ان
كان له ستره بنى ما لم يجاوزها وان لم يكن له ستره فقيل ان مشى قدر الصفوف خلفه عادوا أكثر امتنع
وهو مروى عن أبي يوسف اعتباراً بالاحد الجانبيين بالأخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو
الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان ما بعاً من الاقتداء كذا في فتح القدير وذكر
في التجنيس إذا سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم تذكر انه ترك سجدة
صليية ان تركها من الركعة الأولى فسدت صلاته لأنها صارت ديناً في ذمته فصارت قضاء وانعدمت
نية القضاء وان تركها من الركعة الثانية لا تفسد الرواية عن أبي يوسف لانها لم تصر ديناً في ذمته
فثبت سجدة السهو عن الصليية ولو كانت المسئلة بمجالها الا انه لم يفسد الفجر بتذكر ان عليه سجدة
التلاوة فسجد لها ثم تذكر ان عليه سجدة صليية فصلاته فاسدة في الوجهين لان سجدة التلاوة دين
عليه وانصرف نيته إلى قضاء الدين فلا تنصرف السجدة إلى غير القضاء اه وفي الظهيرية وإذا
سأها وعليه سجدة وان كانت سجدة تلاوة يأتي بها وفي ارتفاض القعدة روايتان والاصح
الارتفاض وان كانت صليية يأتي بها وترتفع القعدة اه وفي التجنيس إذا صلى رجل من الم
ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم انه أتمها فسلم ثم قام فكبر بنوى الدخول في سنة المغرب ثم تذكر

(باب صلاة المريض) (قوله اذا كان التذرع اعم الخ) قال في النهر اقول حيث اراد به التحقيق لزم أن يكون بمعنى التعسر لما قد علمت اه قلت ولا يخفى ما فيه والذي يظهر أنه ان اريد به حقيقته وهو ما ذكره أنه ١٢١ مراد المصنف ونفله في الشرب لئلا

عن الكافي أي بحيث لو قام سقط لا يكون المراد منه التعسر لان المراد منه ما يمكن بمشقة وعلى ذلك المعنى المراد لا يمكن أصلا فهو وغيره وان اريد به غير ما اراده المصنف

أعني الاعم من التحقيق والمحكمي فلا حاجة الى جعله بمعنى التعسر كما ذكر المؤلف وان اريد

(باب صلاة المريض) تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا يركع ويسجد

منه ما هو الاصح أي بان يلحقه ضرر بالقيام لزم أن يكون بمعنى التعسر تأمل (قوله متمكنا) أي على خادم له كافي الخلاصة قلت ويشكل هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله من عدم اعتبار القدرة بالغير وقد ذكر المؤلف في مسئلة ما لو وجد من يوضئه ولو زوجته أو غيرها لا يجزئه التيمم في ظاهر المذهب فنقل عن التجنيس هناك أن الفرق بين هذه وبين ما لو وجد قوما يستعين بهم في الإقامة والنبات

لم يصل المغرب وقد سجد للسنة أو لا فصلاة المغرب فاسدة لانه كبر ونوى الشروع في صلاة أخرى فيكون ناقلا من الفرض الى النفل قبل اتمامها وأما اذا سلم ثم تذكر انه لم يتم فحسب ان صلاته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانيا وصلى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد أجزاء المغرب الاول لان نية المغرب ثانيا لا تصح بقي مجرد التكبير وذلك يخرج عن الصلاة اه ومسائل المسجديات معلومة في كتب الفتاوى وغيرها فلا تطيل بذكرها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

(باب صلاة المريض)

ذكرها عقب سجود السهول لانها من العوارض السماوية والاول اعم موقعا لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه أمس فقدمه وتصور مفهوم المرض ضروري اذ لا شك ان فهم المراد من لفظ المرض أحلى من فهمه من قولنا معنى يزول يحلوه في بدن الحي عندال طبائع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد أو الى محله كتحريل الخشب (قوله تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا يركع ويسجد) لقوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الآية تنزل في الصلاة أي قياما ان قدر واو قعودا ان عجز واعنه وعلى جنوبهم ان عجزوا عن القعود ولحديث عمران بن حصين أخرجه الجماعة الامم لما قال كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنبك زاد النسائي فان لم تستطع فستلقا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم المصنف رحمه الله اراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذر المحكمي وهو خوف زيادة المرض واحتلفوا في التعذر فقل ما يبيح الافطار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يجزئه عن القيام بجواز الجهد والاصح ان يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والمجتبي وغيرهما واذا كان التذرع اعم من التحقيق والمحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كافي الذخيرة وفي الجنبي حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبيع للافطار والتيمم زيادة العلة أو امتداد المرض أو اشتداده أو جدد به وجعا اه قيد بتعذر القيام أي جميعه لانه لو قام عليه متمكنا أو معتمدا على عصا أو حائط لا يجزئه الا كذلك خصوص على قولهما فانهما يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندي وان اذ قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر آية أو تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خفت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب ولا يروى عن أصحابنا خلافة وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاء والاستناد الى انسان أو الى حائط أو الى وسادة لا يجزئه الا كذلك ولو استلقى لا يجزئه ودخل تحت العجز المحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعدا وان أفطر صلى قائما بصوم ويصلى قاعدا ولو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام ولو صلى قائما لم يفسد بوله ولو صلى قاعدا فانه يصلى قاعدا

جاء في الاختيار بحال كما لا تجوز مع الحدث فاستوى او تمامه في المحيط وسالو كان في بطنها ولد فخرجت حازه الصلاة قاعدا أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع

١٦ - بحر ثاني (باب صلاة المريض) حازه الصلاة قاعدا أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع

احدى يديه وتخاف خروج الوقت تصلى بحيث لا يلحق الولد ضرر لان الجمع بين حق الله وحق الولد
 ممكن كما في التجنيس وما لو خاف من العدو ان يصلى قائماً أو كان في خباء لا يستطيع أن يقيم صلبه
 فيه وان خرج لم يستطع أن يصلى من الطين والمطر انه يصلى قاعداً ومن به أدنى علة وهو في طريق
 نخاف ان نزل عن المحمل للصلاة بقي في الطريق فانه يجوز أن يصلى الفرائض على محمله وكذا المريض
 الركاب اذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما لو قدر على من ينزله واختلف المشايخ فيما
 اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يجزئ عن القيام والاصح انه يخرج الى
 الجماعة ويصلى قاعداً كذا في الولو الحية وقد منافي باب صفة الصلاة ان الفتوى على خلافه (قوله
 وموميا ان تعذر) أي يصلى مومياً وهو قاعداً ان تعذر الركون والسجود لما قدمناه ولان الطاعة
 بحسب الطائفة وفي المجتبى وقد كان كيفية الائمة بالركوع والسجود مشتبهاً على انه يكفيه بعض
 الانحناء أم أقصى ما يمكنه الى ان ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الائمة المحلواني ان
 المومي اذا خفض رأسه للركوع شيء أتم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسائداً والصق جبهته عليها
 ووجد أدنى الانحناء جاز عن الائمة والافلا ومثله في تحفة الفقهاء ودكر أبو بكر اذا كان بجبهته وأنفه
 عذري يصلى بالائمة ولا يلزمه تقريب الجبهة الى الارض بأقصى ما يمكنه وهذا نص في بابها ثم اذا
 صلى المريض قاعداً بركوع وسجود او بالائمة كيف يقعد اما في حال التشهد فانه يجلس كما يجلس
 للتشهد بالاجماع وأما في حالة القراءة وحال الركوع روى عن أبي حنيفة انه يجلس كيف شاء من غير
 كراهة ان شاء محتجماً وان شاء متربعا وان شاء على ركبته كافي التشهد وقال زفر يفتش رجله
 اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما روى عن أبي حنيفة لان عذر المرض أسقط عنه الاركان فلا تن
 يسقط عنه الهيئات أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة والتجنيس والولو الحية الفتوى على قول زفر
 لان ذلك أسرع على المريض ولا يخفى ما فيه بل لا يسرع عدم التقييد بكيفية من الكيفيات والمذهب
 الاول وفي الخلاصة وان لم يقدر على السجود من حرج أو خوف أو مرض فالكل سواء ومن صلى
 وبجبهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الائمة وعليه أن يسجد على أنفه وان لم يسجد
 على أنفه لم يجزه ثم قال وفي ازيادات رجل بجلقه جراح لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من
 الافعال فانه يصلى قاعداً بالائمة اهـ وبهذا ظهر ان تعذراً أحدهما كاف للائمة بهما وفي
 البدائع ان الركوع يسقط عن يسقط عنه السجود وان كان قادراً على الركوع اهـ ولم أر حكماً
 اذا تعذر الركوع دون السجود وكان غير واقع وفي القنية أخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومئ
 (قوله وجعل سجوده أخفض) أي أخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فأخذ حكمهما وعن علي
 رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد أو ما جعل
 سجوده أخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من لم يقدر على السجود فليجعل
 سجوده ركوعاً وركوعه ايماء والركوع أخفض من الائمة كذا في البدائع وظاهره كغيره أنه
 يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع حتى لو سواهما الا يصح ويدل عليه أيضاً ما سيأتي (قوله
 ولا يرفع الى وجهه شيئاً يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه صحح والا) أي وان لم يخفض رأسه
 لم يجز لان الفرض في حقه الائمة ولم يوجد فان لم يخفض فهو حرام لبطلان الصلاة المنهي عنه بقا
 تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وأما نفس الرفع المذكور فذكره صريحاً به في البدائع وغيره لما ر
 أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجدته يصلى كذلك فقال ان قدرت أن ت

وموميا ان تعذر وجعل
 سجوده أخفض ولا يرفع
 الى وجهه شيئاً يسجد عليه
 فان فعل وهو يخفض
 رأسه صحح والا

(قوله هذا شيء عرض لكم الشيطان) قال الرمي عبارة مجمع الدراية هذا ما عرض لكم به الشيطان وعبارة غاية البيان وهذا ما عرض لكم به الشيطان (قوله وهو يدل على كراهة التحريم) أقول قال في الذخيرة فإن كانت الوسادة موضوعة على الأرض وكان يسجد عليها جازت صلاته فقد صح أن أم سلمة رضي الله تعالى عنها كانت تسجد على مرقعة موضوعة بين يديها العلة كانت بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك اه وهذا يفيد عدم الكراهة لأن يقال الكراهة فيما إذا رفعه شخص آخر كما يشعر به ما ذكره المؤلف وعدمها فيما إذا كان على الأرض ثم رأيت القهستاني قال ١٢٣ بعد قوله ولا يرفع إلى وجهه شيء

يسجد عليه فيه إشارة إلى أنه لو سجد على شيء مرفوع موضوع على الأرض لم يكره ولو سجد على مكان دون صدره يجوز كالصحيح لكن لو زاد يوثق ولا يسجد عليه كما في الزاهدي اه (قوله ولو رفع المريض شيئاً الخ) أي بان أخذ يده عوداً أو حجراً ووضعته على جبهته

وان تعذر القعود أو ما مستلقياً أو على جنبه

لم يجز ما لم يخفض رأسه (قوله وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الخ) قال في النهر قال الشارح وكان ينبغي أن يقال لو كان ذلك الموضوع يصح السجود عليه كان سجوداً والأعياء اه وعندى فيه نظراً لان خفض الرأس بالر كوع ليس الأعياء ومعلوم انه لا يصح السجود دون الركوع ولو كان الموضوع مما يصح السجود

على الأرض فاسجدوا لأفوم برأسك وروى أن عبد الله بن مسعود دخل على أخيه يعود فوجدته يصلي ويرفع اليه عوداً فيسجد عليه ففرغ ذلك من يده من كان في يده وقال هذا شيء عرض لكم الشيطان أو بسجودك وروى أن ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال أتخذون مع الله آلهة اه واستدل للكراهة في المحيط بنهيته عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم وأراد بخفض الرأس خفضها للركوع ثم للسجود أخفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح كما ذكره الولوالجي في فتاواه ولو رفع المريض شيئاً يسجد عليه ولم يقدر على الأرض لم يجز إلا أن يخفض برأسه لسجوده أكثر من ركوعه ثم يلزمه بجبهته فيجوز لانه لما تجز عن السجود وجب عليه الأعياء والسجود على الشيء المرفوع ليس بالأعياء إلا إذا حرك رأسه فيجوز لوجود الأعياء لوجود السجود على ذلك الشيء اه وصححه في الخلاصة قيد بكون فرضه الأعياء ليجز عن السجود إذا كان قادراً على الركوع والسجود فرفع اليه شيء فسجد عليه قالوا ان كان إلى السجود أقرب منه إلى القعود جاز والأفلا كذا في المحيط وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الأعياء فهو مصل بالأعياء على الأصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداءه من يركع ويسجد به (قوله وان تعذر القعود أو ما مستلقياً أو على جنبه) لان الطاعة بحسب الاستطاعة والتخيسير بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجنب جواب الكتب المشهورة كالهدياية وشرحها وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء فيل يجوز والاطهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء يضطجع على شقه الأيمن أو الأيسر ووجهه إلى القبلة اه وهذا الاظهر خفي والاطهر المحاوز وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الافضل وهو جواب المهور من الروايات وعن أبي حنيفة أن الفضل أن يصلي على شقه الأيمن وبه أخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الآية ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا يوضع في اللحد هكذا ليكون مستقبل القبلة فأما المستلق فيكون مستقبل السماء وانما يستقبل القبلة لانه رجلاه فقط ولنا ما روى عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا يومي أعياء ولان التوجه إلى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الأعياء هو تحريك الرأس فإذا صلى مستلقياً يقع أعياءه إلى القبلة وإذا صلى على الجنب يقع منحرفاً عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي كان به عمران باسورف كان لا يستطيع ان يستلقي على قفاه والمراد في الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه إذا نام وان كان مستلقياً بخلاف الوضع في اللحد لانه ليس على الميت فعل يجب توجيهه إلى القبلة ليوضع مستلقياً فكان الاستقبال في الوضع

عليه اه وأجاب عنه في حواشي مسكين بان قوله لان خفض الرأس الخ دعوى لا دليل عليها أو فرق بين المريض وغيره حيث جعل خفض الرأس للركوع من الصحيح ركوعاً ومن المريض أعياء اه قلت بل ما ذكره دعوى لا دليل عليها لانه قد مر ان موضع من الركوع كما في البدائع وأكثر الكتب أصل الانحناء والمسل وعن الحاوي الركوع انحناء الظهر وأما ما في القنية انه الرأس فالمراد به مع انحناء الظهر كما قاله الشيخ ابراهيم في شرحها كما قدمناه مبسوطاً في محله وسيأتي ما يوضحه والاولى جعل الركوع على ما إذا وجد أدنى انحناء الظهر ليكون ركوعاً حقيقة فالشبهة اقتداء الركوع الساجد به لانه اقتداء القائم بالذي يركع ويسجد وذلك صحيح (قوله ولنا ما روى الخ) قلت هذا الاستدلال انما يناسب ما استظهره في القنية تأمل

على الجنب وأطلق في تعذر القعود فشمّل التعذر المحكمى كالوقوفه على القعود ولكن بزغ الماء من عينيه فأمره الطبيب أن يسلم على أياما على ظهره ونهاه عن القعود والسجود أجزاءه أن يسلم على ويصلي بالأيام لأن حرمة الأعضاء كحرمة النفس كذا في البدائع وفي الخلاصة وإذا لم يقدر على القعود صلى مضطجعا على قفاه متوجها نحو القبلة ورأسه إلى المشرق ورجلاه إلى المغرب وفي المجتبى وينبغي للسلم أن ينصب ركبتيه أن قدر حتى لا يمد رجله إلى القبلة وفي العناية يجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعدة ليمكن من الأيماء بالركوع والسجود لأن حقيقة الاستلقاء تمنع الأصحاء عن الأيماء فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البدل للاركان الثلاثة أعنى القيام والركوع والسجود إشارة إلى أن القراءة لا بدل لها عند العجز عنها فيصلي بغير القراءة وفي المجتبى قيل في الأيماء والآخرس يجب تحريك الشفة واللسان كتلمية الحج وقيل لا يجب وإذا لم يعرف الاقوله الحمد لله يأتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحيات في التشهد فانه يكررها قدر التشهد ليكون القعود مقدرًا اه وأشار بسقوط الاركان عند العجز إلى سقوط الشرائط عند العجز عنها بالاولى فلو كان وجه المريض إلى غير القبلة ولم يقدر على التحويل إليها بنفسه ولا غيره يصلي كذلك لانه ليس في وسعه الا ذلك ولا إعادة عليه بعد البرء في ظاهر الجواب لان العجز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان وثمة لا تجب الاعادة فهنا أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة وان وجد أحدًا يحوله فلم يأمره وصلى إلى غير القبلة جاز عند أبي حنيفة بناء على أن الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا الوصل على فراش نجس ووجد أحدًا يحوله إلى مكان طاهر ثم قال مريض يخرج تحته ثياب نجسة ان كان بحال لا يسط تحته شيء الا نجس من ساعته له أن يصلي على حاله وكذلك ينجس الثاني الا انه يزاد مرضه أن يصلي فيه اه وفي الولوالجبة المريض اذا كان لا يمكنه الوضوء أو التيمم وله جارية فعليها ان توضحه لانهما ملوك وطاعة المالك واجبة اذا عرى عن المعصية واذا كان له امرأة لا يجب عليها ان توضحه لان هذا ليس من حقوق النكاح الا اذا تبرعت فهو عانة على البر والعبد المريض اذا كان لا يستطيع ان يتوضأ يجب على مولاه ان يوضئه بخلاف المرأة المريضة حيث لا يجب على الزوج ان يتعاهدها لان المعاهدة اصلاح الملك واصلاح الملك على المالك وأما المرأة حرة فكان اصلاحها عليها اه وفي التجنيس قال أبو حنيفة في متوضئ لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالأيام ثم يعيد ما صلى بالأيام قضاء لحق الوقت بالتسببه وانما يعيد لان العذر جاء من قبل العبد وقال محمد لا يصلي الماشي وهو عشي ولا الساج وهو يسبح في البحر ولا السائف وهو يضرب بالسيف لان هذه الافعال منافية للصلاة ولهذا شغل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاته يوم الخندق لاجل القتال ثم قال الغريقي في البحر اذا حضرته الصلاة ان وجد ما يتعلق به أو كان ماهرًا في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالأيام من غير ان يحتاج فيه إلى عمل كثير افترض عليه أداء الصلاة لانه قادر ولو لم يجدها يتعلق به ولم يكن ماهرًا في السباحة يعذر بالتأخير إلى ان يخرج لانه غير قادر على أداء الصلاة اه وفي القنية مريض لا يمكنه الصلاة الا بصوت مثل أهوه ونحوه يجب عليه أن يصلي ولو اعتقل لسانه يوما وليلة فصلى صلاة الاخرس ثم انطلق لسانه لا تلزمه الاعادة (قوله والاخرت) أي وان لم يقدر على الأيماء برأسه ان الصلاة إلى القدرة وفي الهداية وقوله اخرت عنه إشارة إلى انه لا تسقط الصلاة عنه وان العجز أكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغني عليه

(قوله متوجها نحو القبلة ورأسه إلى المشرق الخ) هذا لما يتصور في بلادهم كبخارى وما والاها ما هو جهة المشرق وان قبلتهم تكون إلى جهة المغرب وأما في بلادنا الشامية فلا يتصور بل اذا اضطجع على قفاه نحو القبلة يكون رأسه إلى الشمال والمغرب عن يمينه والمشرق عن يساره وعلى ما ذكره من كان في جهة المغرب يكون الامر فيه على عكس ما قاله (قوله وفي التجنيس قال أبو حنيفة الخ) الظاهر ان المراد به المحبوس كما يشعر به آخر الكلام نأمل (قوله يوما وليلة) انظر ما أئدة التقييده

والاخرت

(قوله ورده في التبيين الخ) قال في النهر هذا الفرق انما يحتاج اليه على تسليم انه لا صلاة عليه لكن قدمنا في الطهارة ترجيح الوجوب بلا طهارة (قوله ثم اعلم الخ) أقول قد ذكر في التناثر خاتمة بعد القولين السابقين وقال بعضهم يسقط مطلقا من غير فصل واليه مال شمس الأئمة السرخسي اه (قوله وينبغي أن يقال ان محله الخ) هكذا في بعض النسخ ولا اشكال فيه ويوجد زيادة في بعضها ونصها وقد بحث فيه في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضاء عليه اذا لم يرد على يوم ١٢٥ وليلة حتى يجب الايصال عليه

اذا قدر وان لم يصح منه ويرد عليه ما في البدائع من انه ينبغي أن يقال الخ قال الرملي قوله ويرد عليه الخ في هذا المحل غلط والذي في البدائع ثم اذا سقطت عنه الصلاة بحكم العجز فان مات من ذلك المرض لقي الله تعالى ولا

ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه شيء عليه لانه لم يدرك وقت القضاء وأما اذا برئ وصح فان كان المتروك صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع الى آخر ما فيها فهذا وارد على بحث السكال في فتح القدير اه ثلاث لم يظهر لي الخالفة في كلام الفتح ما في البدائع فان نص كلامه بعد نقله عبارة التبيين السابقة هكذا ومن تأمل تعليل الاصحاب في الاصول وسأقن ان الجنون يفيق في أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا الذي جن أو أغنى

وذهب شيخ الاسلام وقاضيان وقاضى غنى الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة وفي الظهيرية وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب وصححه في البدائع وجرم به الولوالجي وصاحب التجنيس مخالفا لما في الهداية واختاره المصنف في الكافي وصححه في النبايع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المعنى عليه اه وعلى هذا معنى قوله عليه السلام فالله أحق بقبول العذراى عذر السقوط وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذر التأخير كذا في معراج الدراية واستشهد قاضيان بما ذكره محمد فيمن قطعت يده من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه فثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجيه الخطاب ورده في التبيين بأنه لا دليل فيه على السقوط لان هناك العجز متصل بالموت وكل منافيا اذا صح المريض حتى لو مات المريض أيضا من ذلك الوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى لا يلزمه الايصال به فصار كالسافر والمريض اذا أفطر في رمضان وما ناقبل الاقامة والصحة اه ثم اعلم ان ظاهر ما في بعض الكتب يوهم ان في المسئلة ثلاثة أقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل وليس كذلك فان الفوائت اذا كانت صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع كافي البدائع وغاية البيان انما محل الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيها الا قولان ولان قاضيان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقا فيما اذا برأ من مرضه أما اذا مات منه فانه يلقى الله ولا شيء عليه اتفاقا ينبغي أن يقال ان محله اذا لم يقدر في مرضه على الايصال بالرأس أما ان قدر عليه بعد عجزه فانه يلزمه القضاء وان كان القضاء يجب موسعا لظهور تأثته في الايصال بالطعام عنه وفي السراج الوهاج ان هذه المسئلة على أربعة أوجه ان دام به المرض أكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضى اجماعا وان كان أقل من يوم وليلة أو يوم وليلة وهو يعقل قضى اجماعا وان كان أكثر وهو يعقل أو أقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي القنينة ولا فدية في الصلاة حالة الحياة بخلاف الصوم ولو كان يشبهه على المريض أعداد الركلات أو السجدة لنعاس يلحقه لا يلزمه الاداء ولو أداها بابتلين غيره ينبغي أن يجزئه اه (قوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه) وقال زفر يومئ بحاجبه فان عجز بعينه فان عجز فقلبه وقال الشافعي بعينه وقلبه وقال الحسن بحاجبه وقلبه ويعيد اذا صح والصحيح مذهبا لمحمد بن عثمان وابن عمر فان لم يستطع الايصال برأسه والله أحق بقبول العذر منه ولان فرض السجود يتعلق بالرأس دون العين والقلب والحاجب فلا ينقل اليها كاليدين واعتبار بالصوم والحج حيث لا ينتقلان الى القلب بالعجز وفي فتاوى قاضيان المريض اذا عجز عن الايصال فرك رأسه عن أبي حنيفة أنه قال تجوز صلاته وقال الشيخ

عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى وفيما دونها يقضى انقدح في ذمه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزم الايصال به ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه الايصال وان كانت أقل وجب قال في النبايع وهو الصحيح اه كلام الفتح فان تراها ما شاعلى ما صححه قاضيان غيرانه بفيدان ما لا أكثر يلزمه قضاؤه اذا قدر عليه ولو بالايصال وان لم يقضه يلزمه الايصال به وهو ما بحثه المؤلف وليس في كلامهم ما ينافي ذلك قوله في العجفة التي بعده هذه وعدم كراهة التعمود من غير عذر هكذا هو في نسخة الحشى وأثبتناه بعبارة ما في بعض النسخ عليه ظهور المعنى تأمل اه صححه

(قوله فعلى هذا الخ) أقول هذا ما يدل على أن مجرد طأطأة الرأس لا تكون ركوعاً ولا السجود ركوعاً واقصر واعلى ذكر الأعياء للسجود فلا بد في الركوع من انحناء ١٢٦ كما مر والافهوايماء (قول المصنف أو ما قاعدا) قال في النهر هذا أولى من قول بعضهم

صلى قاعداً إذ يفترض عليه أن يقوم للقراءة فإذا جاء أو أن الركوع والسجود أو ما قاعداً اه قلت ومقتضاه افتراض التحريم قائماً أيضاً ولو أر ما ذكره في شيء من

وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعداً ولو مرض في صلاته يتم بما قدر ولو صلى قاعداً بركع وسجد فصحح بنى ولو كان مومبلاً وللتطوع أن يتكئ على شيء أن أعياء ولو صلى في فلك قاعداً بلا عذر صح

الكتب التي عندي من فتاوى وشروح وغيرها بل كلهم متفقون على سقوط ركنية القيام وان شرعيته لا تتوصل الى السجود على ان القعود قيام من وجه ولذا جوزوا اقتداء الراكع الساجد بالقاعد ومن عبر بقوله صلى قاعداً يومئ أعياء القنودى في المختصر وصاحب الهداية في كتابه الهداية وكتابه مختارات النوازل وهي عبارة الكرخي أيضاً كما في

الامام أبو بكر محمد بن الفضل لا يجوز لانه لم يوجد منه الفعل اه فعلى هذا حقيقة الأعياء انما هي طأطأة الرأس (فوائد وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعداً) لان ركنية القيام لا تتوصل به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم وادا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركناً فيتحير والافضل هو الأعياء قاعداً لانه أشبه بالسجود ولا ترد صلاة الجنازة حيث لم يلزمه ثمة سقوط القيام بسبب سقوط السجود لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة بل هي دعاء وفي المجتبى وان أو ما بالسجود قائماً لم يجزه وهذا أحسن وأقرب كما لو أو ما بالركوع جالساً لا يصح على الاصح اه والظاهر من المذهب جواز الأعياء به ما قائماً وقاعداً كما لا يخفى وذكره أبو الوالي في فتاواه رجل به جرح ان صلى بالأعياء قائماً لا يسئل جرحه وان ركع وسجد يسئل جرحه صلى قائماً ويومئ للركوع ثم يجلس ويومئ للسجود ليكون أداء الصلاة مع الطهارة فان لم يفعل كذلك صلى قائماً هكذا ويومئ أعياء لا تجوز صلاته لان الأعياء للسجود جالساً أقرب الى حقيقة السجود اه وأو ما بالهمز كذا في السراج الوهاج (قوله ولو مرض في صلاته يتم بما قدر) يعني قاعداً بركع وسجد أو مومبلاً ان تعذر أو مستلقياً ان لم يقدر لانه بناء الادنى على الاعلى فصار كالاقتراء وهذا هو المشهور وعن أبي يوسف أنه اذا صار الى حالة الأعياء يستقبل الصلاة لان تحريره انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما ووجه المشهور أنه اذا بنى كان بعض الصلاة كاملاً وبعضها ناقصاً واذا استقبل كانت كلها ناقصة فلان يؤدي بعضها كاملاً وأولى وهو الصحيح (قوله ولو صلى قاعداً بركع وسجد فصح بنى ولو كان مومبلاً) أى لو كان يصلى بالأعياء فصح لا يبنى لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومئ فكذا البناء ويجوز اقتداء القائم بالقاعد الذي بركع وسجد خلافاً للمحمد كما سبق قيد بكونه صلى بالأعياء لانه لو كان افتتحها بالأعياء ثم قدر قبل ان بركع وسجد بالأعياء جاز له ان يتمها لانه لم يؤدركا بالأعياء وانما هو مجرد تحريرة فلا يكون بناء القوي على الضعيف وأشار الى انه لو كان يومئ مضطجعا ثم قدر على التعود ولم يقدر على الركوع والسجود فانه يستأنف وهو المختار لان حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف (قوله وللتطوع ان يتكئ على شيء ان أعياء) أى تعب لانه عذر أطلق في الشيء فشمّل العصا والحائط وأشار الى ان له ان يقعد أيضاً عند أبي حنيفة وعندهما لا يجوز له القعود الا اذا انحز لما من قبل وقيد بقوله ان أعياء لان الاتكاء مكروه بغير عذر لانه اساءة في الادب وفيه اختلاف المسامح والصحيح كراهته من غير عذر (٧) وعدم كراهته القعود من غير عذر عنده (قوله ولو صلى في فلك قاعداً بلا عذر صح) يعني صلى فرضاً قاعداً بلا عذر صححت عند أبي حنيفة وقد أساء كما في البدائع وقال لا يجوز له الامن عليه لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمحقق الان أن القيام أفضل لانه أبعد عن شبهة الخلاف والخروج أفضل ان أمكنه لانه أمكن لقلبه والخلاف في غير المر بوطاة والمر بوطاة كالشط هو الصحيح كذا في الهداية وهو مقيد بالمر بوطاة بالشط أما اذا كانت مربوطة في حجة البحر فالاصح ان كان الرمح يحركها شديد فهي كالسائرة والافضل لو افقه ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المر بوطاة في الشط مطلقاً وفي الايضاح وان كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الارض فصلى قائماً جاز لا يلزم اذا

السراج بل يلزم من كلامه أيضاً ان لا يسقط الركوع عنه اذا انحز عن السجود فقط لانه يمكنه أدائه قائماً استقر كالقراءة مع انه يسقط عنه كما مر من البدائع وبعده هذا وان كان ما ذكره منقولا فهو مقبول وان كان قاله قياساً على ما اذا قدر على القيام حيث يلزمه وتلزمه القراءة فيه فالفرق جلى لا يخفى فليراجع (قوله وأشار الى انه الخ) قال في النهر في هذه الإشارة ثم

يمكن تصحيحها بتقيد قواد

ولو كان موميا بالحال السابقة أى ولو كان يصلى قاعدا وميا فتدبره (قوله وان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها) وعلى هذا ينبغي أن لا تجوز الصلاة فيها اذا كانت سائرة مع امكان الخروج الى البر وهذه المسئلة الناس عنها غافلون كذا فى شرح المنية (قوله على المجد) ومن جن أو أغنى عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر

قال الرملى المجد شاطئ النهار وهو بكسر الجيم كما فى ابن أمير حاج على المنية (قوله فلا تجب مع الممتد منه مطلقا) أى سواء كان أصليا أو عارضا بعد البلوغ (قوله الا انه يرد عليه الخ) أقول هذا الكلام هنا غير محرر لانه بعد ما ذكره من التعليل لا ورود لما ذكر أصلنا من رد ظاهره اما اذا كان بسبب فزع من سبغ أو خوف من عدو لانه يتوهم فيه انه لم يحصل بأقفة سماوية فلا يكون ما ورد فيه النص فيجاب بالمنع لان سببه القرب ضعف القلب وهو مرض ليس من صنع العباد

استقرت على الارض فحكمها حكم الارض وان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر فهي كالداية بخلاف ما اذا استقرت وانها حيث كالمسير واختاره فى المحيط والبدائع وفى الخلاصة وأجمعوا انه لو كان بحالة يدور رأسه لوقام تجوز الصلاة فيها قاعدا وأراد بالصلاة قاعدا أن تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالأيام لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر وأطلقها فشملى ما اذا كان منفردا أو بجماعة فلو اقتدى به رجل فى سفينة أخرى وان كانت السفينتان مقرورتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشيء واحد وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تدخل ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام فى سفينة والمقتدون على الجند والسفينة واقفة وان كان بينه وبينهم طريق أو مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداء بهم به لان الطريق ومثل هذا النهر يمنع صحة الاقتداء ومن وقف على اطلال السفينة يقتدى بالامام فى السفينة صح اقتداءؤه الا أن يكون أمام الامام لان السفينة كالبيت واقتداءه واقف على السطح بمن هو فى البيت صح اذا لم يكن أمام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا كذا فى البدائع وقيد بترك القيام لانه لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا يجزئه فى قوله هم جميعا فعلمهم أن يستقبلوا بوجههم القبلة كمدارات السفينة يحول وجهه اليها كذا فى الاسبجاني (قوله ومن جن أو أغنى عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر) وهذا استحسان والقاس أن لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلاة كاملة لتحقيق العجز وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيخرج فى الاداء واذا قصرت فأت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليس له لانه يدخل فى حد التكرار والجنون كالانغماء على الصحيح وفى تحرير الاصول الجنون ينشأ من شرط العبادات وهى النية فلا تجب مع الممتد منه مطلقا للحرج وما لا يمتد طارئا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد ولا ينفى أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهى له حتى ورث وملاكه كان أهلا للشواب كان نوى صوم الغد بخ فيه ممسكا كله صح فلا يقضى لو أباق بعده اه قيد بالجنون والانغماء لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام أكثر من يوم وليس له يقضى لان الزوم مما لا يمتد يوما وليس له غالبا فلا يخرج فى القضاء بخلاف الانغماء لانه مما يمتد عادة وقيد بدوام الانغماء لانه اذا كان يفيق فيها فانه ينظر وان كان لافاقته وقت معلوم مثل أن يخف عنه المرض عند الصبح مثلا فيفيق قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقه فيمطل ما قبله من حكم الانغماء اذا كان افضل من يوم وليس له وان لم يكن لافاقته وقت معلوم لكنه يفيق بغتة فيتكلم بكلام الاصحاء ثم يغمى عليه فلا عبرة بهذه الافاقه أطلق فى الانغماء والجنون فشملى ما اذا كان بسبب فزع من سبغ أو خوف من عدو فلا يجب القضاء اذا امتد اجاعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال عقله بالخمر أو أغنى عليه بسبب شرب الخمر أو الدواء فانه لا يسقط عنه القضاء فى الاول وان طال اتفاقا لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط أيضا فى الثاني عند أبى حنيفة لان النص ورد فى انغماء حصل بأقفة سماوية فلا يكون واردا فى انغماء حصل بصنع العباد لان العذر اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء اذا أكثر لانه انما حصل بما هو شاك كذا فى المحيط وشملى ما اذا كان الجنون أصليا كما اذا بلغ مجنوننا وزال وهو قول محمد بن والاصل عند سواه فى سقوط القضاء اذا أكثر وعدمه اداقل وقال أبو يوسف الاصلى فلا قضاء مطلقا كذا فى السراج الوهاج وقيد بالصلاة فى تسوية الجنون بالانغماء لان بينهما

فلا حسن في التعبير ما ذكره الشارح الزيلعي حيث ذكر أولاً ما إذا زال عقله بالخرأوبالنج وعمل له ما ثم ذكره مسألة الفزع والخوف وعمل لها فكان ذكرها آخر أخبار منزلة جواب عن سؤال مقدرو هو ترتيب حسن (قوله فعند أبي يوسف لا يجب القضاء) قاله الرملي أقول وبه يعلم أن الوتر لا يجب اهـ ١٢٨ والطاهر أن قوله لا يجب محرف عن لا يجب بالسبب بالسين قبل الموحدة أي لا يعد من الست

باب سجود التلاوة
(قوله لكن لما كان الخ)
قال الرملي ووجه آخر
وهو أن سجود التلاوة
قديمون في الصلاة وقد
يكون خارجها اختلاف
صلاة المريض فإنها نفس
الصلاة وأحكامها واردة

باب سجود التلاوة
تجب باربع عشرة آية
على نفس الماهية فيها
وكذا سجود السهو يؤدي
فيها لا خارجها تأمل
(قوله لأن السماع سبب
أيضاً) قال في النهر هذا
مما لا حاجة إليه على رأي
المصنف فقد رجع في
الكافي أن السبب إنما
هو التلاوة والسماع
في حق السماع إنما هو
شرط فقط نعم ذهب
صاحب الهداية إلى أن
السماع سبب أيضاً
فاعتذر عنه شرحها
بما مره وما في الكافي
صحة في المحيط كما في
التتارخانية وصحة في
الظهيرية أيضاً (قوله لا
التحرمة) قال في النهر
و ينبغي أن يزداد والنية
التعيين ففي القنية أنه

باب سجود التلاوة

فرق في الصوم فإنه إذا أغنى عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كله ثم أفاق فانه يلزمه قضاء شهر رمضان فلو جن قبل رمضان وأفاق بعد ما مضى شهر رمضان لا يلزمه قضاء الصوم كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى وظاهر كلامه أن الأكثرية من حيث الصلوات فإن الأكثر من خمس صلوات ست فأكثروا قول محمد ورواية عن أبي حنيفة وهو الأصح وعند أبي يوسف وهو رواية عنه أيضاً العبرة للزيادة من حيث الساعات وفائدته تظهر فيما إذا أغنى عليه قبل الزوال وأفاق من الغد بعد الزوال فعند أبي يوسف لا يجب القضاء وعند محمد يجب إذا أفاق قبل خروج وقت الظهر والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

كان من حق هذا الباب أن يقترب بسجود السهولان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوى كالسهو أو الحقة المناسبة به فتأخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل إضافة الحكم إلى سببه وإنما يقل سجود التلاوة والسماع بياناً للسين لان السماع سبب أيضاً لما أن التلاوة لما كانت سبباً للسماع أيضاً كان ذكرها مشتملة على السماع من وجه فاكتمل به وفي إضافة السجود إلى التلاوة إشارة إلى أنه إذا كتبها أو تهجها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالهجاء لأنه موجود في القرآن وشرائطها شرائط الصلاة ألا التحريم لأن التوحيد لافعال مختلفة ولم يوجد وركنها وضع الجهة على الأرض أو ما يقوم مقامه من الركوع كما سيأتي أو من الأيماء للمريض أو كان راكباً على الدابة في السفر وتلاها أو سمعها والقياس أن لا يجزئه الأيماء على الراحة لأنها واجبة فلا يجوز أدائها على الراحة من غير عذر لكنهم استحسنوه لأن التلاوة أمر دائم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول له حرج بخلاف الفرض والمنذور وما وجب من السجدة على الأرض لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الأرض لأن ما وجب على الأرض وجبت تامة فلا تسقط بالأيماء ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فادأها بالأيماء جاز ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحديث العمدة والكلام والقهقهة وعليه أعادتها كما لو وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد لأن العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعده ولما عند أبي يوسف فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي أن لا يفسدها وفي الحانيتها أنها تفسد على ظاهر الجواب اتفاقاً إلا أنه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا إحداة المرأة لا تفسدها كما في صلاة الجنائز ولو نام فيها لا تنقض طهارته كالصليبة على الصحيح وسيأتي بقيته أحكامها (قوله تجب باربع عشرة آية) أي تجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة آية من أربع عشرة آية في أربع عشرة سورة وهي الاعراف في آخرها والعدو والنحل وبنو إسرائيل وعريم والاولى من الحج والفرقان والنمل والم تنزيل ووص ومع السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد فهي أربع في النصف الاول وعشر في النصف الآخر وإنما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها

لا يجب يعني تعيين أنها سجدة آية كذا (قول المصنف باربع عشرة آية) قال في النهر رأى بسبب تلاوتها ويجوز أن تكون الباء بمعنى في أي في أربع عشرة آية وكأنه أولى إذ مقتضى الأولى توقف الوجوب على تلاوة الأربع عشرة في البحر رأى تجب الخ مما لا دليل في كلامه عليه (قوله لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها) قال في العناية أعلم

النهاية قال جعل هذا اللفظ في سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لا من المحدثين وأقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلو لانه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا فانه رحمه الله تعالى أعظم ديانة ممن يتوهم به ذلك اهـ (قوله ثم هي واجبة على التراخي) قال في العناية فمن سجد كان أداءه لا قضاء وذلك عند محمد ورواية عن أبي حنيفة وعند أبي يوسف وفي رواية عن أبي حنيفة ان وجوبها على ١٢٩ الغور اهـ ونقل في الدرر عن العناية

الحلاف على العكس وفي النهر وينبغي أن يكون محله في الانتم وعدمه حتى لو أداه بعد صلاة كان مؤديا تنافا لا قاضيا اهـ قال الشيخ اسمعيل وفيه نظر أي لما علمت من عبارة العناية وما سبب أن الصلاة لو أخرت عن محلها إلى آخر الصلاة تكون قضاء والظاهر ان غيرها كذلك اذ لا فرق نعم ما قاله في النهر له نظائر كالجواز كانه (قوله وأما المنلوة في الصلاة الخ)

منها أولى المخصوص

قال في الشريعة بلالية يجوز أن يقال تعبد الصلاة موسعا بالنسبة لمحلها كما لو تلافى أول صلاته وسجدها في آخرها اهـ ولا يخفى ما فيه لانه يلزم عليه انه لا يأثم في هذه الصورة وهو خلاف المنصوص عليه بل نصير قضاءه يأثم بتأخيرها كما يفيد كلام المؤلف

وعلى اللازم ولما رواه مسلم عن أبي هريرة في الإيمان برفعه اذ قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود وامتنتعت في النار والاصل ان المحكم اذا حكى عن غير المحكم كلاما ولم يعقبه بالانكار كان دليل صحة فهذا ظاهر في الوجوب مع ان أي السجدة تفيد ايضا لانها لافسامة قسم فيه الامر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود وكل من الامثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب الا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على ان ثبوتها على المكافين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ثم هي واجبة على التراخي ان لم تكن صلاتية لان دليل الوجوب مطلق عن تعيين الوقت فيجب في جرمه من الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما ينطبق عليه الوجوب في آخر عمره كافي سائر الواجبات الموسعة وأما المنلوة في الصلاة فانها تجب على سبيل التصديق لقيام دليل التصديق وهو انها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة والتحقق بقاؤها وصارت جزءا من أجزائها ولهذا قلنا اذا تلاوة السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركب رنوى السجدة لم تجز وكذا اذا نواها في السجدة الصلوية لانها صارت دينها والدين يقضى بماله لا بما عليه وأما بيان من تجب عليه فكل من كان أهلا لوجوب الصلاة عليه اما أداء وقضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحائض ونفساء قرؤا أو سمعوا وتجب على المحدث والجنب وكذا تجب على السامع بتلاوة هؤلاء المجنون لعدم أهليته لانعدام التمييز كالسمع من الصدى كذا في البدائع والصدى ما يعارض الصوت في الاماكن الخالية وفي الغيبة ولا تجب على المحتضر الا بصاء بسجدة التلاوة وقبل يجب ولا تجب نية التعمين في السجدة اهـ وفي التجنيس وهل يكره تأخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض المواضع انه اذا قرأها في الصلاة فتأخيرها مكره وان قرأها خارج الصلاة لا يكره تأخيرها وذكر الطحاوي ان تأخيرها مكره مطلقا وهو الاصح اهـ وهي كراهية تنزيهية في غير الصلاة لانه لا لو كانت تحريمية لكان وجوبها على الغور وليس كذلك (قوله منها أولى المخصوص) ذكرهما للاختلاف فيهما فقد نفى الشافعي السجود في ص ولم يخص الاولى من الحج بل قال ان الثانية منها أيضا فهي عنده أيضا أربع عشرة آية ونفي مالك السجود في المفصل وبيان الحج مع ما في المطولات ولسنا الا بصدد تحرير المذهب غالبا وفي التجنيس التالي والسامع ينظر كل واحد منهما الى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة

(١٧٦ - بحر ثاني)

هنا وسبب صرح به عن البدائع في شرح قوله ولم تقض الصلاة خارجها ويجب عليه السهو وتذكرها في آخر صلاته في الاصح كما قدمناه في باب السهو وهذا عين التصديق فكيف يكون موسعا بالنسبة للقارئة أراد ان يفرق بين التصديق في الصلاة والتصديق في غيرها عند آخر العمر بانه في الاولى يمكن التدارك بالقضاء مادام في وقت صلاة فكان فيه نوع توسعة بخلاف الثاني ولكن هذا القدر لا يسوغ اطلاق ان الوجوب فيها موسع فتدبر (قوله وقبل في النهر هو بالقواعد الباقية) قوله لانها لو كانت تحريمية فيه نظر لاحتمال كونه مبذرا على القول بالغورية لما علمت

من الخلاف (قوله فافادان المؤتم الخ) قد يقال قصد المصنف الإشارة إلى أن الإمام لا يقرأها في السرية بل في الجهرية بفعل المؤتم سامعاً لأن الغالب سماع الجهر وإن لم يكن سماعه لها شرطاً (قوله لما ان المنقول في البدائع الخ) قال في النهر اطلاق الكراهة في السرية مقيد بما إذا لم تكن السجدة آخر السورة كما في الحاشية (قوله وسنحققه) قال الرمي لم يذ كر فيما يأتي شيأ من التحقيق في هذه المسئلة سوى قوله في شرح قواعد كن كرها في سورة ما إذا احتل مجلس التالي دون السامع الأصح أنه لا يتكرر على السامع لأن السبب في حقه السماع ١٣٠ ولم يتبدل مجلس فيه (قوله وفي السامع عند أي حنيقة الخ) هذا الخلاف في سماع

لأن السامع ليس يتابع للتالي تحقيقاً حتى يلزمه العمل برأيه لأنه لا شركة بينهما اه ثم في سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي ومروى عن ابن مسعود وابن عمر ورجح أئمة الاول أخذوا بالاحتماط عند اختلاف مذاهب الصحابة فان السجدة لو وجبت عند قوله تعبدون والنأحبر إلى قوله لا يسأمون لا يضرو ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون لكاتب السجدة المؤداة قبله حاصله قبل وجوبها ووجود سبب وجوبها في وجب نقصاناً في الصلاة لو كانت صلاتية ولا نقس فيما قلنا أصلاً وهذا هو أمانة التبحر في الفقه كذا في البدائع (قوله على من تلاوا ما أسمع ولو غير قاصداً ومثلاً لا تلاوته) بيان لسببها وهو أحد ثلاثة التلاوة ولو لم يوحدها السماع كتلاوة الأصم والسماع بتلاوة غيره والاقته داءه بامام تلاها وان لم يسمع المأموم تبعاً لامامه بان قرأ الإمام سراً ولم يكن حاضر عند القراءة واقتدى به قبل أن يسجد لها ولذا قالوا ان الأبكم اذا رأى قوماً يسجدون لا يجب عليه السجود لأنه لم يقرأ ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم معطوفاً على غير قاصداً فافادان المؤتم يلزمه بسماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدائه وان لم يسمع فلو كان المصنف أو استدى معطوفاً على تلا لكان أولى كما لا يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها أحد ثلاثة التلاوة والسماع والاثتمام وانما قال ولو اماماً لما ان المنقول في البدائع أنه يكره للإمام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخاف فيها بالقراءة فإنه لا ينفك عن مكرهه من ترك السجدة ان لم يسجد أو التلميس على القوم ان يسجدوا وكذا لا ينبغي أن لا يقرأها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كما في السراج الوهاج فربما يتوهم من ذلك عدم وجوبها على الإمام فصرح به نفياله وقد قدمنا شرائط الوجوب على التالي والسماع وصحح المصنف في الكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط وسنحققه من بعد ان شاء الله تعالى وأطلق في التلاوة والسماع فشمى ما إذا كانت التلاوة بالعربية أو الفارسية وهو في التالي بالاتفاق فهم أو لم يفهم وفي السامع عند أي حنيقة بعد ان أخبرنا آية السجدة وعندها ان كان السامع يعلم أنه يقرأ القرآن فعليه السجدة والأفلا وفي البدائع وهذا غير سديد لانهم ان جعلوا الفارسية قرأنا لزم الوجوب مطلقاً كالعربية وان لم يجعلها قرأنا لم يجب وان فهم وأطلق في السماع فشمى السامع من يجب عليه الصلاة أولاً الا المنون كما قدمناه وكذا الطير على المختار وان سمعها من نائم اختلفوا فيه والصحيح هو الوجوب كذا في الحاشية وفي شرح الجمع لو قرأها السكران يجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر بائز جلاله وأفاد بقوله لا تلاوته أنه لا يجب على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه وأطلقه فشمى عدم السجود في الصلاة

التلاوة بالفارسية وأما بالعربية فذكر في النهر أنه لا يشترط الفهم بالاجماع لكن لا يجب على الأعجمي ما لم يعلم كذا في الفهم وعبارته في الخلاصة لكن يعذر في التأخير ما لم يعلم بها (قوله وعندهما ان كان السامع يعلم) قال في النهر والأصح عدمه احتياطاً كذا في النخبط الا أنه في

على من تلاوا ما أسمع ولو غير قاصداً ومثلاً لا تلاوته

السراج حكى رجوع الإمام إلى قوله ما قال وعليه الاعتماد (قوله ولا على السامع منه) في اطلاقه السامع ايها الملاحسن عبارة الزيلعي حيث قال أي لا يجب بتلاوة المقتدى عليه ولا على من سمعه من المصلين بصلاة امامه اه فانها تفيد الوجوب على غير المصلي أصلاً كما سيصرح

به وعلى المصلي من امام غير امامه ومقتديه ومنفرد كما يفيد قول المتن الا أن ولو سمعها المصلي من غيره يسجد وبعد الصلاة فقوله المصلي يشمل ما إذا كان اماماً أو لا وقوله من غيره يشمل ما إذا كان مصلياً أو لا كما صرح به الشيخ اسمعيل عن البرجندی وقيد قوله مصلياً بقوله يعني وليس امامه وصرح به أيضاً القهستاني والباقي في عبارة شرح المنية ولو تلاها المصلي لم يجب عليه ولا على من سمعه ممن هو معه في تلك الصلاة خلافاً للمحمد وتجب على من سمعها منه ممن ليس في صلاته اجماعاً على أن يحجر بالنظر اليهم اه ومثله في النهاية وحينئذ في النهر من قوله أراد بقوله من غيره ممن لم يكن محجوراً عليه بخلافه

وبعد الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام أو التلاوة لو تابعه المؤتم ولهما ان المقتدى محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب والمخاض لانهما منهيان عن القراءة الا انه لا يجب على المخاض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام أهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل أ يضامن سماعها من المؤتم وليس في الصلاة وهو قول البعض وصحح في الهداية الوجوب لان الجرح ثبت في حقهم فلا يعدوهم وتعقبه في غاية البيان بانه لما علم ان هذا الشخص محجور عليه وحب عليه أن يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة لانه قد ثبت من أصولنا أن تصرف المحجور لا حكم له اه وهو مردود لا تصرف المحجور لغيره صحيح كالصبي اذا جرح عليه يظهر في حقه في حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذكر الشارح ولو تلا آية السجدة في الركوع أو السجود أو التشهد لا يلزم السجود للمحجور عن القراءة فيه قال المرحوم غنياتي وعندي انها تجب وتنادى فيه اه وذكر في المحتسب في الفرق بين الجنب والمخاض وبين المقتدى ان القدر الذي يجب به السجدة مباح لهم على الاصح دون المقتدى (قوله ولو سمعها المصلي من غيره يسجد بعد الصلاة) لتحقيق سببها وهو السماع فيدبر قوله بعد الصلاة لانه لا يسجد فيها لانها ليست بصلاة لان سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة فيكون ادخالها فيها ممنوعا عنه لان المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مأمورا بتمام ركن هو فيه أو باستقال الى ركن آخر فيكون منها من هذه السجدة وان قيل يجب أن يسجد ها قبل الفراغ لان سبب الوجوب السماع وهو وجب في الصلاة قلنا نعم وجد فيها الكنه صل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة فتؤدى خارجها (قوله ولو سجد فيها أعادها الصلاة) أي أعاد السجدة ولا يلزمه إعادة الصلاة لانها ناقصة للنهي فلا يتأدى بها الكمال وهذا لان حكم هذه التلاوة مؤثر الى ما بعد الفراغ عن الصلاة فلا تصير سببا لابعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في اوقات المكره وهه حيث يجوز أدائها فيها وان كانت ناقصة لتحقق السبب للحال ومحل أعادتها ما اذا لم يقرأها المصلي السامع غير المؤتم وأما ان قرأها وسجد لها فيها أو نداء إعادة عليه أمان كانت تلاوتها سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التلاوة الاولى من أفعال الصلاة والثانية لا حصلت الثانية تكرار الاولى من حيث الاصل والاولى باليمنع فعل وصف الاولى للشأن فيصارت من الصلاة فيكتفي بسجدة واحدة وان سمعها أولا من أجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها ففيه روايتان وجرم في السراج الوهاج بانه لا يعيدها وله تلاها وسجد لها ثم أحدث فذهب وتوضأ ثم عاد الى مكانه وبني على صلاته ثم قرأ ذلك الاجنبى تلك الآية فعلى هذا المصلي أن يسجد ها اذا فرغ من صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية سجدة ثم سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء وقرأ مرة أخرى لا يلزمه سجدة وان قرأ الثانية بعدما تبدل المكان والفرق ان في المسئلة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما أما الحقيقة فظاهر وأما المحكم فلان السماع ليس من أفعالها بخلاف الثانية وتعلمه في البدائع وانما بعد الصلاة لان زيادتها دون الركعة لا يفسدها وقيدته في التجنيس وانجسب والولو الحجة بان لا يتابع المصلي السامع القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للتابعة ولا تجزئه السجدة عما سمع اه وقد قلنا أن زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطله لصلاته وفي النوادر ولو قرأ الامام

الا أن يريد بالمحجور من كان في صلاة السامع لكن يعكس عليه تصريح الشرنبلالي في الامداد بانها لا تجب على الامام والمقتدى بالسماع من مقتدى بالامام السامع أو بامام آخر فليتامس

ولو سمعها المصلي من غيره يسجد بعد الصلاة ولو سجد فيها أعادها الصلاة

(قوله وهذا لان حكم هذه التلاوة) تبع فيه الزيلعي واقتصر في النهي على النعيل الاول وقال ان ما جرى عليه تبع للشارح ممنوع

السجدة فسجد فظن القوم أنه ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجدتين فن ركع ولم يسجد يرفض ركوعه ويسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدته تجزئه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدة فصلاته فاسدة لأنه انفرد بركة واحدة تامة اه
 وذكر في الخلاصة في مسألة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة واحدة ساهيا
 أو سجدة واحدة لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان عمدا كذلك وان ذكر في الجامع الصغير انه يفسد
 عند محمد وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد في المبسوط اه (قوله ولو سمع من امام فأتى به
 قبل ان يسجد سجدة معه وبعده لا) أي لو أتى به بعد ان يسجد لها الامام لا يسجد لها لأنه في الاول تابع
 له فيسجد معه وان لم يسمع وفي الثاني صار مدركا لها بادراك تلك الركعة كمن أدرك الامام في ركوع
 ثالثه لو ترفاه لا يغتفر فيما يأتي به بعد فراغ الامام قبل بقوله يسجد معه لان الامام لم يسجد
 لا يسجد المأموم وان سمعها لانه ان يسجد لها في الصلاة وحده صار مخالفا امامه وان يسجد بعد الفراغ
 وهي صلاة ثانية لا تقضى خارجها وأطلق في قوله وبعده لا فشملى ما اذا دخل معه في الركعة الثانية
 وفيه اختلاف وظاهر الهداية يقتضي ان يسجد لها بعد الفراغ لانه لما لم يدرك ركعة التلاوة لم
 يصير مدركا لها وليست صلاة ثانية فيقضى خارجها وقيل هي صلاة ثانية فلا تقضى خارجها (قوله وان
 لم يقتد بسجدها) لتقرر السبب في حقه وعدم المانع (قوله ولم تقض الصلاة خارجها) أي خارج
 الصلاة لان السجدة المتلوة في الصلاة أفضل من غيرها لان قراءة القرآن في الصلاة أفضل منها في
 غيرها فلم يجز ادؤها خارج الصلاة لان الكامل لا يتأدى بالنقص وهذا اذا لم يفسد الصلاة اما
 ان تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لانها لم تفسد بقى مجرد تلاوة
 فلم تكن صلاة ثانية ولو ادائها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لان بالمفسد لا يفسد جميع أجزاء الصلاة
 وانما يفسد الجزء المقارن فيجتمع البناء عليه كذا في القنية ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحميمض
 قال في الخلاصة المرأة اذا قرأت آية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي
 فتح القدير ثم صواب النسبة فيه صلوية بردألفه واواو وحذف التاء واذا كانوا قد حذوه في نسبة
 المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بصره مثلا فقالوا بصري لا بصري كيلا يجمع نا أن في نسبة
 المؤنث فيقولون بصرية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث اه وفي العناية انه خطأ مستعمل وهو
 عند الفقهاء خير من صواب نادرائته ثم مقتضى قواعدهم انه اذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه
 ياثم لانه لم يؤد الواجب ولم يمكن قضاؤها لما ذكرنا وهذا من الواجبات الذي اذا فات وقته تقرر الاثم
 على المكاف والمخرج له عنه التوبة كسائر الذنوب واياك ان تفهم من قولهم بسقوطها عدم الاثم
 فانه خطأ فاحش كما رأيت بعضهم يقع فيه ثم رأيت بعد ذلك التصريح به في البدائع قال واذا لم
 يسجد لم يبق عليه الا الاثم ومحل سقوطها ما اذا لم يركع لصلاته ولم يسجد لها صليية اما ان ركع أو
 يسجد صليية فانه ينوب عنها اذا كان على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب
 اليه الاصوليون ان الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياسا لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب
 استحسانا لانه خلاف المأثور به وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة أثره الباطن وعكسه في
 المجتبى فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزئه قياسا لاستحسانا والاصح انه يجزئه استملاء
 لا قياسا وبه قال علماءنا اه ووجه الاصح ان القياس لا يقتضى عدم جوازه لانه الامر بالمعروف والنهي
 بالسجود والركوع خلاف السجود ولكن الحق الاول لتصريح محمد به فانه قال في الكتاب لا بأس
 بان أرد

ولو سمع من امام فأتى به
 قبل ان يسجد سجدة معه
 وبعده لا وان لم يقتد
 بسجدها ولم تقض
 الصلاة خارجها

(قوله ولو ادائها فيها ثم
 فسدت لا يعيد السجدة)
 قال في النهر لا يمكن في
 الثانية لو تلاها في نافذة
 فأفسدها وجب قضاؤها
 دون السجدة وهذا
 بالقواعد اليق لانها
 بالافساد لم تجز عن
 كونها صلاة ثانية وبهذا
 التقرير استغنى عن قول
 البحر ويستثنى من فسادها
 ما اذا فسدت بالحميمض
 الا ان يحمل ما في الثانية
 على ما اذا كان بعد
 سجودها اه أقول كلام
 الثانية صريح في ذلك
 ونصه مصلى التطوع
 اذا قرأ آية وسجد لها ثم
 فسدت صلاته وجب
 عليه قضاؤها ولا تلزمه
 إعادة تلك السجدة

(قوله لا يجوز بالاجماع) أي بالجماع الذين شرطوا النية في نيابة عنها كذا في حاشية نوح افسدى (قوله واختار قاضيان الخ) قال في النهر فالمراد في الظاهر انه يجوز كذا في السبازية اهـ لكن في نسختي البرازية في غير الظاهر وكذا رأيت في نسخة أخرى من البرازية ثم ان ما في الخاتمة لا يدل على اختياره فانه قال روى انه يجوز ذلك ١٣٣ (قوله هل المجزئ عن سجدة التلاوة

الركوع أو السجود) أقول الظاهر ان المراد الركوع مع النية والا والذي يظهر تعيين ان المجزئ هو السجود يدل على ما قلناه اهـ ذكر في التتارخانية عن المحيط هذا التردد ثم ذكر عقبه انه لا خلاف ان الركوع لا ينوب بدون النية ودكر الخلاف في السجود تأمل وعلى هذا يقول المؤلف لان الركوع الخ غير ظاهر تأمل (قوله وفي السجود اختلاف) أي اختلاف في اجزائه بدون النية فقال محمد بن سلمة وجاعة من أئمة بلخ لا ينوب ما لم ينو وعبرهم قالوا النية ليست بشرط وأما الركوع فلا خلاف في أنه لا ينوب بدون النية هكذا ذكره الشيخ اسمعيل وغيره عن المحيط لكن قد مر عن البدائع التسوية بين الركوع والسجود في عدم الاحتياج الى النية فهو مخالف لما هنا وفي الخلاصة أجمعوا ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وان لم ينو التلاوة

أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ اهـ وحاصله على ما ذكره الفقهاء كما في البدائع ملخصا ان المتلوة خارج الصلاة تؤدي على نعت سجدة الصلاة والمتلوة في الصلاة افضل أن يسجد لها ثم اذا سجد وقام بركعه له أن يركع كما رفع رأسه سرأ كان آية السجدة في وسط السورة أو عند ختمها وبقي بعدها الى الختم قدر آيتين أو ثلاث فينبغي ان يقرأ ثم يركع فينظر ان كانت الآية في الوسط فانه ينبغي أن يختمها ثم يركع وان كانت عند الختم فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدر آيتين أو ثلاث كما في بني اسرائيل واداء السماء انشقت فينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع وان وصل اليها سورة أخرى فهو أفضل ولولم يسجد وانما ركع ذكر في الاصل ان القياس انهما سواء والاستحسان انه لا يجزئه وبالقياس نأخذ والتفاوت ما بينهما ان ما ظهر من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح في الخفي لحفائه ولا للظاهر لظهوره فيرجع الى طلب الرجمان الى ما اقترن بهما من المعاني فتقوى الخفي أحذوا به ومتقوى قوى الظاهر أخذوا به وههنا قوى دليل القياس فأخذوا به لما روى عن ابن مسعود وابن عمر انهما أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يرد عن غيرهما خلافا فكل كالاجماع ثم اختلفوا في محل القياس والاستحسان فذكر العامة انه في اقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم انه خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة فركع وليس هذا بسديد بل لا يجزئه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قرينة فلا ينوب مناب القرينة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرد ما صرح به محمد في الكتاب كما أسلفناه ولولم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وان نواه عن السجدة وكذا السجدة الصليبية لا تنوب عنها اذا طالت القراءة لانها صارت دينها لوجوبها مضيقا والدين يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين واذا لم تطل القراءة لا يحتاج الركوع أو السجدة الصليبية في اقامتهما عن سجود التلاوة الى النية فالقصر ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج الى النية وذكر الاسمي اني انه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزئه ولو نوى في الركوع فيه قولان ولو نوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالاجماع وأكثر المشايخ لم يقدروا طول القراءة شيئا فكان الظاهر انهم فوضوا ذلك الى رأي المجتهد وبعضهم قالوا ان آية أو آيتين لم تطل وان قرأ ثلاثا طالت وصارت بحمل القضاء والظاهر ان الثلاث لا تعدم الغور اهـ واختار قاضيان ان الركوع خارج الصلاة ينوب عنها وفي المجتبى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين أحدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث آيات الا اذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كبني اسرائيل واذا السماء انشقت اهـ واختلف فيما اذا ركع على الغور للصلاة وسجد هل المجزئ عن سجدة التلاوة الركوع أو السجود فقيل الركوع لا به اقرب وقيل السجود لان الركوع بدون النية لا يجزئ وفي السجود اختلاف وفائده تظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين آية مثلاً آخرها آية لا يجزئ

وافي الركوع وقد نقل في الفتح عن البدائع الاجماع على اجزاء الصليبية بدون نية فتوافق ما في الخلاصة والبدائع على مخالفة واختلاف المحيط في الفصلين لكن ذكر في الفتح عبارة البدائع بطولها وفي آخرها النصريح بوجوب النية في ايقاع الصليبية عن التلاوة ما في المختار الشراء على ما هو اصل الصورة ثم قال فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها اهـ فيما اذا لم

(قوله وفي القنينة قولونوها في الركوع الخ) قال في النهر وينبغي جملة على الجهرية اه قلت لعل وجهه والله تعالى أعلم ما ينبغي عن القنينة أيضا ان الركوع اولى في صلاة الخافضة وعلاه في التارخانية بقوله لئلا يلتبس الامر على القوم فانه يفيد انه لا يلزم القوم نيتها في الركوع لانه لا علم لهم بتلاوته والالم يحصل عليهم التباس بخلاف الجهرية قال بعض الفضلاء فان قلت لم لا ينوب السجود الذي بعده هذا الركوع عن السجدة التلاوية في حق المقتدي قلت لانه لما نوى الامام الركوع تعيين له فلا ينوب عن سجدة التلاوية في حق المقتدي وان نواه فان قلت من أين يعلم المقتدي ان امامه نواه في الركوع قلت يمكن أن يخبره الامام قبل أن يتكلم أو يخرج من المسجد فيأتي به (قوله بشرط اتحاد المجلس) ذكر في النهر عن البدائع عدم الاشتراط فقال اتحد المجلس أو اختلف وكذا قال في الدرر وان اختلف قال الرمي ١٣٤ ومثل ما في البحر في غاية البيان والنهاية والزيلعي وغيرها فظاهر ما في النهر نقلا عن

البدائع والدرر بخلاف ما في البحر وغيره والظاهر ان فيه اختلافا وينبغي ترجيح ما في البحر تأمل اه قلت ذكر في النهر بعد ما نقلناه عنه وهذا على اطلاقه ظاهر الرواية وفي رواية النوادر لا تكفيه الواحدة ومنشأ ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها سجد أخرى وان لم يسجد أولا كفته واحدة

المخلاف هل بالصلاة يتبدل المجلس أولا اه أي هل يتبدل حكما أم لا يتبدل أصلا كما بسطه في غاية البيان ثم قال وأفرد هذه المسئلة بالذكر مع دخولها تحت قوله كن كررها في مجلس الى آخر ما ذكره أخوه هنا وحينئذ في النهر

السجدة وركع عقبها ثم رفع رأسه وقرأ عشر آيات مثلاً ثم سجد ولم يكن نواها في الركوع يجب عليه سجدة التلاوة على حدة اما اذا سجد عقب الركوع وانه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواها في الركوع أو لم ينو اه وفي القنينة قولونوها في الركوع عقب التلاوة ولم ينوها للمقتدي لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويعيد القعدة ولو تركها تفسد صلاته اه ثم قال السجود اولى من الركوع لها في صلاة المجهردون الخافضة وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجها لانه لو أخرها من ركعة الى ركعة وانها تقضى مادام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يلزم جواز التأخير بل المراد الاجزاء لما في البدائع من انها واجبة على الفور وانه اذا أخرها حتى طالت القراءة تصير قضاء أو يأثم لان هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقمة بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع انها ليست من أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلواتية فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار اه (قوله ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها) أي أعاد تلاوتها في الصلاة (سجد أخرى) لان الصلواتية أقوى فلا تكون تبعا للضعف (قوله وان لم يسجد أولا كفته واحدة) وهي صلاتية تنوب عنها وعن الخارجية لان المجلس متحد والصلواتية أقوى فصارت الاولى تبعا لها فلو لم يسجد في الصلاة سقطت لان الخارجية أخذت حكم الصلواتية فسقطت تبعا لها أراد بالاكتفا ان يكون بشرط اتحاد المجلس وان تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فكل سجدة وانما أفردها بالذكر مع دخولها تحت قوله كن كررها في مجلس لاني مجلسين لمخالفتها لها في انه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلواتية بخلاف ما اذا لم تكن صلاتية وسجد الاولى ثم أعادها فان السجدة السابقة تكفي والحاصل انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتعة للاولى ان لم يسجد للاولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية منع من جعل الاولى مستتعة اذا استتبع الضعيف للقوى عكس المعقول ونقض للأصول فوجب التداخل على الوجه المذكور وأشار الى انه لو تلاها المصلي بعدما سمعها من غيره مرة أو مرارا تكفيه سجدة واحدة وقيد بكون الاولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قرأها في الصلاة أولا ثم سلم فأعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه يلزمه أخرى لان المتلوة في الصلاة لا وجود لها لاحقية ولا حكما والموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم بخلاف ما اذا كانت الاولى خارجية وانها باقية بعد التلاوة حكما وذكر في النوادر انه

مشكل لان تعميمه أولا يناهض ما ذكره منشأ للخلاف وما

بعده وقد ذكر الخلاف الشارح الزيلعي ولكن بعد تعليقه لكفاية الواحدة باتحاد المجلس كما علل المؤلف ولا غبار عليه وقد بين في الشرنبلالية ما يفيد الجواب حيث ذكر ان قول الدرر وان اختلف المجلس بناء على تسليم الوجه لرواية النوادر وهو ان التلاوة يتبدل بالصلاة حكما ولا فعلي الظاهر فهو متحد حقيقة وحكما ويمكن جل ما في النهر على هذا وعليه فلا مخالفة بينه وبين من ليس وغيره ولا خلاف تأمل (قوله ثم سلم) قال الرمي يعني ثم سلم ولم يسجد لها فيها فلو سجد لها فيها وأعادها في مكانه لا تلزمه خلاف يستفاد من اطلاق قوله كن كررها في مجلس وعلى قول البعض ان التداخل فيها في الحكم لا في السبب تلزمه أخرى السامع

لا يلزمه ووفق الزاهد السرخسي يذهب ما يحمل الاولى على ما اذا أعادها بعد الكلام وجل الثاني على ما اذا كان قبله فلو لم يسجدها في الصلاة حتى يسجدها الا ان قال في الاصل أجزأه هنا وهو محمول على ما اذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة ويسجد اذا لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا أعادها بعد الكلام لان الصلاة قد سقطت عنه بالكلام كذا في البدائع وصحح التوفيق في المحط وهذا يفيد ان الصلاة تقضى بعد السلام قبل ان يتكلم وان لم يأت بمناف لحرمتها فينبغي ان يقيد قولهم الصلاة لا تقضى خارجها بهذا وان برادنا الخارج الخارج عن حرمتها (قوله كن كررها في مجلس لافي مجلسين) وانه يكفيه واحدة في الاول دون الثاني والاصل فيه ما روى أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحي فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع ويتلقن ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة وهو مروى عن عدة من الصحابة ولان المجلس جامع المتفرقات ولان في ايجاب السجدة لكل تلاوة حرا خصوصا للمعلمين والمتعلمين وهو منفي بالنص قيد بسجدة التلاوة لان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان سمعه أو ذكره في مجلس واحد مرارا فيها اختلاف فبعضهم قاسها على ما وبعضهم منعه وأوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد ولا تداخل فيها وهو جفاء به كما ورد في الحديث وقد مناتر جبهه واما شملت من عطس في مجلس واحد مرارا فأوجب بعضهم كل مرة والصحيح انه ان زاد على الثلاث لا يشتمه لما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك مزكوم وفي المجتبى ولا خلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة وأطلقه فشمع ما اذا تلا مرارا ثم سجده وما اذا تلا وسجده ثم تلا بعده مرارا في مجلس واحد وهو تداخل في السبب دون الحكم ومعناه ان يجعل التلاوة المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سببا والباقي تبع لها وهو الابق بالعبادات اذا السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها في موضع الاحتياط حتى تبرأ ذمته بيقين والتداخل في الحكم الابق في العقوبات لانها شرعت للزجر فهو ينزجر بواحدة فيحصل المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التداخل في السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها وفي التداخل في الحكم لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زانتم زنا في المجلس سجدة ثانيا لا ينافي لاف حد القذف اذا اقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يحد لان العار قد اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون الآية واحدة لان من قرأ القرآن كله في مجلس واحد لزمه أربع عشرة سجدة لان المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد كن أقر لا انسان بألف درهم ولا حر بمائة دينار ولعبده بالعق لا يجعل المجلس الواحد الكل اقرارا واحدا وكذا المخرج منتف وأطلق في المجلس فشمع ما اذا طال فانه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة أو جارية وكذلك لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوتين وكلمة أو كلمتين ولا بقمة أو لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيرا وبخلاف ما اذا نام مضطجعا أو باع ونحوه فانه يتبدل المجلس وكذلك لو أرضعت فابسه وكل عمل يعلم انه قطع للمجلس بخلاف التسيب ونحوه فانه ليس بقاطع كالنوم قاعدا وفي كان ذلك وتسدية الثوب ورحا الطحن والانتقال من غصن الى غصن والسيح في نهر أو حوض يتكرر الاصح ولو كررها راكبا على الدابة وهي تسير يتكرر الا اذا كان في الصلاة لان الصلاة جامعة

نظر بل الكلام فيما اذا
سجد لها فيها كما يرشد
اليه التعليل وعبارة
الزليعي والنهر صريحة
في انه يسجد لها فيها (قوله
وهذا يفيد الخ) الاشارة
الى قوله فلو لم يسجد
في الصلاة الخ وقوله وان
لم يأت بمناف حق التعبير
أن يقال ولم يأت بخلاف
ان وقوله وان يراد
كن كررها في مجلس لافي
مجلسين

الخارج من حرمتها الظاهر
عطفه بأوبدل الواو أى
ان قولهم الصلاة لا
تقضى خارجها اما ان
يقيد بهذه الصورة أى
تخصيص منه هذه
الصورة واما ان يراد
بخارجها خارج حرمتها
(قوله وكذلك البيت)
قال في النهر الا اذا كان
كبيرا كدار السلطان

(قوله وأما إذا كررها في ركعتين) قال في النهر واختلف في الصلاة قال الثاني هي واحدة وقال محمد الانتقال من ركعة إلى أخرى يوجب الاختلاف لأن القول بالتداخل يؤدي إلى إخلال أحد الركعتين عن القراءة فتفسد قلنا ليس من ضرورة الاتحاد بطلان العدد في حق حكم آخر كذا في الفتح وموظا في ترجيح قول الثاني لأنه في السراج جعل قول محمد استحسانا وقيد بمما إذا صلى بغير الأسماء أما به وإن لم يرض فلا وإن دللوا به على الدابة اختلفوا على قوله قال بعضهم يتكرر وآخرون لا ثم قال في الفتح ما علل به لمحمد يفيد تقيد الصلاة بالنفل ١٣٦ والنهر مطلقا في الغرض بالركعة الثانية أما بعد أداء فرض القراءة فينبغي أن

تكفيه واحدة إذا مانع من التداخل منتف مع وجود مقتضى وهذا البحث منقول في السراج لو أعادها في الثالثة أو الرابعة اختلفوا فيه على قول محمد (قوله فالقياس أن تكفيه واحدة) قال في الحائسة وبالقياس نأخذ اه (قوله) فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيقي (الخ) وكذا اتحاده حقيقي كالبدت ونحوه وحكمي كما لو أكل لقمتين أو مشى خطوتين كما في النهر (قوله وقد يقال إن الأولى الخ) قال الرملي المبادرة أولى في العبادة ولا يمنع منه قول البعض لضعفه بالنسبة إلى الظاهر تأمل اه ومثله في شرح الشيخ اسمعيل وقال لا سيما إذا كان بعض الحاضرين محتمل الذهاب قبل التمام

لأنه لا يمكن إذا حكم بصحة الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا إذا كان معه علام يمشي وهو في الصلاة راكبا وكررها تكررا الوجوب على العلام دون الراكب وهذا إذا كان في ركعة واحدة وأما إذا كان كررها في ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف والآخر وفي الاستحسان أن يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع فيها أبو يوسف عن الاستحسان إلى القياس أحداها هذه والثانية أن الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمعنة قياسا وهو قول أبي يوسف الآخر وفي الاستحسان أن يكون رهنا بها وهو قوله الأول وقول محمد والثالثة إذا جنى العبد جنابة فيمادون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجنى عليه القياس أن يخير المولى ثانيا وهو قوله الأخير وفي الاستحسان لا يخير وهو قوله الأول وقول محمد وعلى هذا الخلاف إذا صلى على الأرض وقرأ آية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الراكب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانيا عليه سجدة ثان هو الصحيح لأنها ليست بصلاة ولو سارت الدابة ثم نزل فتسلاها أخرى يلزمه أخرى كذا في المحيط وفي فتح القدير وأعلم أن تكرار الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من أنها إن يغرس الحائك خشبات يسوى فيها السدى ذاهبا وآيبا أما على ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بان يدبرها على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب اه فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرار الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والاصح أنه لا يتكرر على السامع لأن السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى ما صححه المصنف في الكافي من أن السبب في حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط وإنما يتكرر الوجوب عليه في المسئلة الأولى مع اتحاد مجلس السبب لأن الشرع أبطل تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع واعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا يتكرر على السامع أما بتبدل مجلسه أو بتبدل مجلس التالي وفي القنية تلاوة آية السجدة ويريد أن يكررها للتعليم في المجلس والأولى أن يبادر فيسجد ثم يكرر اه وقد يقال إن الأولى أن يكررها ثم يسجد آخر المأمن بعضهم قال إن التداخل في الحكم لا في السبب حتى لا يسجد للأولى ثم أعادها لزمته أخرى كحد الشرب والزنا نقله في المجتبى فالاحتياط على هذا التأخير كما لا يخفى وفي القنية أيضا ولو صليا على الدابة فقرأ أحدهما آية السجدة في الصلاة مرة والأخرى في صلاته مرتين وسمع كلاهما من صاحبه فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة

كما يتفق في الدروس فإنه ربما لا يأتي بها وقد يتوهم لعدم سجود المعلم خارج
عدم الوجوب والاحتياط بالعمل بما قرى الدليل فالأولى أن يبادر (قوله فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة الخ) قال الرملي أي غير السجدة الصلاة إذ لا كلام في وجوبها وقوله وعلى صاحبه سجدة ثان أي خارج الصلاة كذلك فيكون عليه ثلاث سجديات وهذه رواية النوادر وكلام هذا الشارح يدل على أنه فهم من كلام القنية أنه لا يجب على الأول السجدة خارجية فقط وليس كذلك اه فالتأمل برشد إليه تعبير قاضيان حيث فصل بين ما يجب في الصلاة وما يجب خارجها وقد اختلفا في ذلك مافي القنية وأنه قال وفي ظاهر الرواية لا يلزمه بقراءة صاحبه السجدة واحدة وعليه الاعتماد لأننا نأخذنا إلى مكان السامع

خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدتان اه وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين سجدتان أيضا صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيت بحمد الله تعالى في فتاوى قاضيخان ان على كل منهما سجدتين صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه وأطال الكلام في بيانه فراجعه (قوله وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلارفع يده وتشهد وتسليم) أي وكيفيته السجود وقد مناهه يستثنى من شرائط الصلاة التحريمية والمراد بالتكبيرتين تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صححه في البدائع لمحدث أي داود في السنن من فعله عليه الصلاة والسلام كذلك وإنما لا يرفع يديه عند التكبيرة لأن هذا التكبير مفعول لا محل الانحطاط للالتحريم كما في سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما في سجود الصلاة وهو المروي من فعله عليه السلام وابن مسعود ومن بعده وإنما لا يتشهد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعى سبق التحريمية وهي معدومة واختلفوا فيما يقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا كسجدة الصلاة ولا ينقص منها وينبغي أن لا يكون ما صحح على عمومها فان كانت السجدة في الصلاة فان كانت فريضة قال سبحان ربى الاعلى أو نفا قال ماشاء مما ورد كسجد وجهى للذى خلقه الى آخره وقوله اللهم اكتب لى بها عندك أجرا وضع عنى بها وزرا واجعلها لى عندك ذخرا وتقبلها منى كما تقبلتها من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كلما أتر من ذلك كذا في فتح القدير ومما يستحب لادائها أن يقوم فيسجد لان الحرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وان لم يفعل لم يضره ومما وقع في السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها بخلاف المذهب وفي المضمرات يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اه والثاني غريب وأفاد في القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة وأراد أن يسجد هاترا دفة ومن المستحب أن يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب أن لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو اقتداء حقيقة لانه لو فسدت سجدة لا مام بسبب لا يتعدى اليهم وفي المجتبى معزيا الى شيخ الاسلام لا يؤمر التالي بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذ كر أبو بكر ان المرأة تصلح اما لما للرجل فيها اه وفي السراج الوهاج ثم اذا أراد السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه أسجد لله سجدة التلاوة الله أكبر كما يقول أصلى الله تعالى صلاة كذا (قوله وكراهه أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه) لانه يشبه الاستسكان عنها عمدا في الاول وفي الثاني مبادرا لها قال محمد وأحب الى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين وذ كر قاضيخان ان قرأ معها آية أو آيتين فهو أحب وهذا أعم من الاول لصدقه بما اذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الاول وعاله بقوله دفعوا لوهم التفضيل أى تفضيل أى السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى في رتبته وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتبار ما من حيث هو قرآن وفي الكافي قيل من قرأ أى السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لان فيه قطع النظم القرآن وتغيير التأليف واتباع النظم والتأليف مأثور به قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تأليفه فكان التغيير مكروها يقتضى كراهة ذلك كذا في فتح القدير وأقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده في البدائع بخلافه فقال ولو قرأ آية السجدة من بين السور لم

١٨ - بحر ثاني الظهيرية انه يستحب القيام بعد الرفع منها أيضا (قوله يقتضى كراهة ذلك) خبر عن ما في قوله وما ذكر في البدائع أى يقتضى الكراهة في قراءة أى السجدة كلها في مجلس (قوله لكن صرح بعده في البدائع بخلافه) ظاهره ان كلامه

لان السماع بناء على التلاوة اه وعبارة الظهيرية كالقنية (قوله وكل منهما سنة) قال في التارخانية وفي الحجة وقال بعض المشايخ لو سجد ولم يكبر يخرج عن العهدة قال في الحجة وهذا يعلم ولا يعمل به لمافيه من مخالفة السلف (قوله وفي المضمرات الخ) قال الرملى والذى في المضمرات بعد ذكر المسئلة كذا في الفتاوى الظهيرية ووجدت مكتوبا بخط وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلارفع يده وتشهد وتسليم وكراهه أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه

شيخ الاسلام المرحوم الشيخ محمد الغزالي الذي بنسختي من الفتاوى الظهيرية واذا أراد أن يسجد يقوم ثم يرفع رأسه من السجود واذا رفع رأسه يقعد انتهى بلفظه اه قلت والظاهر ان في نسخته سقط لان الذي رأيت في الظهيرية وكذا في التارخانية معزيا اليها واذا رفع رأسه من السجود يقوم ثم يقعد وكذا قال في شرح المنية وفي

متناقض لأنه يفيدان ما صرح به بعده فيه تغيير لتأليفه والاحسن ما في شرح المنية حيث قال وفيه نظر لان تغيير التأليف انما يحصل باسقاط بعض الكلمات أو الآيات من السورة لا بد كر كلمة أو آية منها على ما مر من ان قراءة آية من بين الآيات كقراءة سورة من بين السور فكلا يكون قراءة سورة متفرقة من انشاء القرآن مغير للتأليف والنظم لا يكون قراءة آية من كل سورة مغير له نعم يقتضي أنه لو ترك آية السجدة من آخر السورة لا يكره وفيه ما فيه اه أي فالأولى ان يذكر صاحب البدائع ولأنه يشبه الاستسكان حتى لا يرد هذا الأخير هذا وما نقله الرملي عن المقدسي من ان قراءة تلك الآيات متواليمة في مجلس تغيير للنظم واحداث تأليف جديد بخلاف ما صرح به في البدائع بعد لان تلك آية مفردة اه ظاهر فيما لو أن السجدة لما بعد التلاوة أما لو سجد عقب كل آية فلا ان ذلك واصل للتأليف كما قالوا فيما لو انتقل من آية الى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره اذا كان بينهما آيتان فأكثر ١٢٨ ولو في ركعة كره مطلقا كما نبه عليه في شرح المنية وكذا قراءة سورتين فصل بينهما

بسورتين يكره في كل ركعة لا ركعتين كما نبه عليه في الفتح تأمل ولذا والله تعالى أعلم قال في النهران ما في الكافي وان كان ظاهرا في انه قرأ آية السجدة على الولاة ثم سجد لها الا انه يحتمل انه سجد لكل واحدة عقب قراءتها

باب المسافر

من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي

وهذا ليس بمكره وما في الكتاب من قوله لا عكسه شامل له اذ ليس فيه تغيير نظم القرآن فحمل عليه فتدبره اه ثم ان ما قاله المقدسي مبني على مانبه عليه في النهران ما في

باب المسافر

أي باب صلاة المسافر لان الكلام في أبواب الصلاة ولا شك ان السفر عارض مكتسب كالتسلاوة الا ان التسلاوة عارض هو عبادة في نفسه لا يعارض بخلاف السفر لا يعارض فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا جعل أصحابنا رخصهم الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على الفقير والمسافر أضيحة على الخروج من بلد أو قرية حتى سقط الاضيحة بذلك القدر كذا في المجتبى وذكر في غاية البيان والسراج الوهاج ان من الاحكام التي تغيرت بالسفر الشرعي سقوط الاضيحة وجعله كالقصر وظاهره انها لا تسقط الا بالسفر الشرعي وسأني تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة الشيء الى شرطه والفعل الى فاعله (قوله من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي) بيان للموضع الذي يتبدأ فيه القصر وشرط القصر ومدته وحكمه أما الاول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صرح عنه عليه السلام انه قصر العصر بذى الحليفة وعن علي انه خرج من البصرة

البدائع انما هو من بين السورة بالافراد لا السور جمع سورة كما ذكره المؤلف فانه تحريف (قوله وقيد قاضخان) فصلي أي قيد عدم كراهته العكس بان يكون في غير الصلاة قال في الذخيرة قالوا لو يجب أن يكره في حالة الصلاة لان الاقتصار على آية واحدة في الصلاة مكرهه (باب صلاة المسافر) (قول المصنف سيرا وسطا) قال الشارح الذي يلحق وسطا صفة لمصدر محذوف والعامل فيه السير المذكور لانه مقدر بان والفعل تقديره مريدا أن يسير سيرا وسطا في ثلاثة أيام ومراعاة التقدير لان يسير فيها سيرا وسطا ولا ان يريد ذلك السير وانما يريد قدر تلك المسافة وكان ينبغي أن يقول مريدا سيرا وسطا في بر أو بحر أي مريدا مسيرة ثلاثة أيام يسير وسط أو تقول في كلامه تقديم وتأخير وحذف تقديره مريدا ثلاثة أيام سيرا وسطا أي يسير وسطا في النهر ودعاه الى ذلك أنه ليس في الكلام ما يجعل في ثلاثة اذ لا يصح أن يكون العامل مريدا لانه حينئذ يكون مفعولا والمعنى انما هو على الظرفية ولا سيرا لان المصدر اذا وصف لا يعمل فتعين ما قال لكن قال العيني ان هذا التكلف مستغنى عنه بان يكون

وثلثة أيام صفتان له أى
كأن فى ثلثة أيام (قوله
لعدم صحة القصد والنية
من الصبي) أقول ذكر
فى السراج وكذا فى
التتارخانية عن الظهيرية
الحائض اذا ظهرت من
حيضها وبينها وبين المقصد
أقل من مسيرة ثلاثة أيام
تصلى أربعاء هو الصحيح اه
فليتأمل وفى الشرنبلالية
بعد عزوه لمختصر الظهيرية
ولا يخفى انها لا تنزل عن
رتبة الذى أسلم فكان
حقها القصر مثله اه
والظاهر ان هذا مبنى على
القول الثانى فى الصبي
والكافر انهما يتمان كما
سيأتى (قوله وسيأتى)
أى فى آخر هذه السوادة
(قوله عم الرخصة) أى
مسح ثلاثة أيام الجنس أى
جنس المسافرين لان اللام
فى المسافر للاستغراق
لعدم المعهود المعين ومن
ضرورة عموم الرخصة
الجنس عموم التقدير
بثلاثة أيام لكل مسافر
(قوله وتام تحقيقه الخ)
حاصله ان كل مسافر
مسح ثلاثة أيام فلو كان
السفر الشرعى أقل من
ذلك ثبت مسافر لا يمكنه
مسح ثلاثة أيام وقد كان
كل مسافر يمكنه ذلك ثم
اعترض هذا الدليل بانه

فصلى الظهر أربعاء قال انالوجا وزنا هذا الحصر لصاينار كعتين والخص بالحاج المجهمة والصاد
المهمة بيت من قصب كذا ضبطه فى السراج الوهاج ويدخل فى بيوت المصر ربه وهو ما حول
المدينة من بيوت ومساكن ويقال لحرم المسجد ربه أى وضواظها كلام المصنف انه لا يشترط
مجاورة القرية المتصلة برض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبي ترجيح عدم الاشتراط وهو الذى
يفيده كلام أصحاب المتون كالهداية أيضا وجرم فى فتح القدير بالاشتراط واعتراض به على الهداية
وصحح قاضيان فى فتاواه انه لا بد من مجاورة القرية المتصلة برض المصر بخلاف القرية المتصلة
بغناء المصر فانه يعتبر مجاورة الغناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاورة الغناء للاختلاف وفصل
قاضيان فى فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر
مجاورة الغناء أيضا وان كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاورة
عمران المصر اه واطلق فى المجاورة فانصرفت من الجانب الذى خرج منه ولا يعتبر مجاورة محلة
بجذائه من الجانب الآخر وان كانت فى الجانب الذى خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفى القديم
كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا فى الخلاصة وذكر فى المجتبى ان قدر
الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربع مائة وهو الأصح وفى المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى
يدخل العمران وأما الثانى فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة
ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه فى طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فأنهم
يصلون صلاة الاقامة فى الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث فى ذلك الموضع اما فى الرجوع وان
كانت مدة سفر قصر واوعلى اعتبار القصد تنفرع فى صبي ونصرانى خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام
فى أثنا ثلثها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذى أسلم فيما بقي ويتم الذى بلغ لعدم صحة القصد والنية
من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصرانى والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام وسيأتى أيضا
وانما كتفى بالنية فى الاقامة واشترط العمل معها فى السفر لما ان فى السفر الحاجة الى الفعل وهو
لا يكفيه مجرد النية ما لم يقارنها بعمل من ركوب أو مشى كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطرا
ما لم يفطر وفى الاقامة الحاجة الى ترك الفعل وفى الترك يكفى مجرد النية كعبد التجارة اذا نوى للخدمة
وأشار المصنف الى ان النية لا بد أن تكون قبل الصلاة ولذا قال فى التجنيس اذا افتتح الصلاة فى
السفينة حال اقامته فى طرف البحر فنقلها الريح وهو فى السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أى
يوسف خلافا للمحمدلانه اجتمع فى هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فربحنا ما يوجب الاربع احتياطا
اه وفيه ايضا ومن جل غيره ليذهب معه والمحمول لا يدري أين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير
ثلاثة ايام لم يظهر المغير واذا سار ثلاثة ايام فحينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين جملة ولو كان
صلى ركعتين من يوم جملة وسار به مسيرة ثلاثة ايام فان صلاته تجزئه وان سار به أقل من مسيرة
ثلاثة ايام أعاد كل صلاة صلاها ركعتين لانه تبين أنه صلى صلاة المسافر بن وهو مقيم وفى الوجه
الاول تبين انه مسافر اه فى هذه المسئلة يكون مسافر ابغى قصد وهو غير مشكل لما سيأتى
ان الاعتبار بنية المتبوع لا التابع وأما التقدير بثلاثة ايام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة
قوله صلى الله عليه وسلم بمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام عم الرخصة الجنس ومن
ضرورته عموم التقدير وتام تحقيقه فى فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل
للاستراحة فلا يعتبر والمراد ثلاثة ايام من أقصر ايام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا

قد يقال المراد للمسافر اذا كان سفره يستوعب ثلاثة أيام قال ولا يقال انه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار اليه لانا نقول قد صاروا اليه فيما اذا بكر المسافر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد فانه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المسح تمام ثلاثة أيام لانه صار مقيماً وان قالوا بقية كل يوم ملحقة بالمنقضي للعلم بانه لا بد من تخلل الاستراحات لا يخرج بذلك من ان مسافراً صحيح ١٤٠

فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشى الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافراً لان المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من الفجر الى الفجر لان الاكسب لا يطبق ذلك وكذلك الدواب فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذا في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان أقل اليوم اذا كان ملحقاً بكثرة الضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المقيد للثلاثة كما ان الليل للاستراحة وهو مذكور في الحديث وأشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعراً بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخاً قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخاً وفي المجتبى فتوى أكثر أئمة خوارزم على خمسة عشر فرسخاً اهـ وأنا أنجب من فتواهم في هذا وأمثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصاً المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضيخان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقاً أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها والا سحر دونها فسلك الطريق الا بعد كان مسافراً عندنا اهـ وان سلك الا قصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فان من المجرجانية الى مدائق اثني عشر فرسخاً في البر وفي جحون أكثر من عشرين فرسخاً فآزر كاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه صاعداً ومنحدرًا كذا في المجتبى وذكر الاسيحي المقيم اذا قصد مصر من الامصار وهو ما دون مسيرة ثلاثة أيام لا يكون مسافراً ولو اخرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر آخر وهو أيضاً أقل من ثلاثة أيام فانه لا يكون مسافراً وان طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافراً اهـ وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد فصار اليها على البريد سيراً سريعاً أو على الفرس جرياً حثيثاً فوصل في يومين قصر اهـ والمراد بسير البر والجبل ان يكون بالابل ومشى الاقدام والمراد بالابل ابل القافلة دون البريد وأما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة أيام فيه اذا كانت تلك الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كافي الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام وان كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة من أي طريق أحذ فيه ولهذا عم المصنف رحمه الله وخرج سير البقر بجر الجملة ونحوه لانه أبطأ السير كما ان أسرع سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاستنباط وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو أتم فانه أتم عاص لان الفرض عندنا من ذوات الاربع ركعات ان في حقه لا غير ومن مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة قال في البدائع وهذا التلقب على أصلنا خطأ لان الركعتين في حقه ليستا قصرًا

بأوله شرعاً لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يصح ثلاثة أيام اذا كان سفره ثلاثة أيام وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يصحها وآل الى قول أبي يوسف أي من ان مدته يومان وأكثر الثالث اهـ ملخصاً وحاصله منع الحكمة القائلة ان كل مسافر يصح ثلاثة أيام بآيات مسافر يصح أقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على ان أقل مدة السفر ثلاثة أيام (قوله وبه اندفع الخ) لا يخفى ما فيه على المتأمل النسيه (قوله وأنا أنجب الخ) قال الشيخ اسمعيل رحمه الله تعالى يؤخذ بجوابه من قول الفتح وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة ثلاثة أيام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعراً الخ ما مر (قوله وفي السراج اذا كانت المسافة

الخ) قال في الفتح وهذا أيضاً بما يقوى الاشكال الذي قلناه ولا مخلص الا ان يمنع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة أيام والازم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كالوطن صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلاثة سيرا بالابل وهو بعيد لا تتفاء مظنة المشقة وهي العلة وتعامه فيه (قوله وان كانت المسافة بحيث تقطع) ان هذه وصلياً كالتى بعدها

حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والا كمال ليس رخصة في حقه بل اساءة ومخالفة للسنة ولان
الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغير في حق
المسافر رأسا اذ الصلاة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين في حق
المقيم كارهوته عاثة رضى الله عنها فان عدم معنى التغير في حقه أصلا وفي حق المقيم وجد التغير لكن
الى الغلط والشدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق
المقيم أيضا ولو سمي وانما هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغير اه فلي هذا لو قال في
جواب الشرط صلى الفرض الرباعى ركعتين لكان أولى وقيدا بالفرض لانه لا قصر في الوتر والسنن
واختلفوا في ترك السنن في السفر فقيل الافضل هو الترك ترخيصا وقيل الفعل تقريبا وقال
الهندوانى الفعل حال التزول والترك حال السير وقيل يصلى سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب
أيضا وفي التجنيس والمختار انه ان كان حال أمن وقرار يأتى بها لانها شرعت مكملات والمسافر
اليه محتاج وان كان حال خوف لا يأتى بها لانه ترك بعذر اه وقيدا الرباعى لانه لا قصر في الفرض
الثانى والثلاثى فالركعات المفروضة حال الاقامة سبعة عشر وحال السفر احدى عشر وفي عمدة
الفتاوى للصدر الشهيد اذ قال لنسائه من لم يدرك من ركعة فرض يوم وليلة فهي طالق فقالت
احداهن عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر ركعة والاخرى خمسة عشر ركعة والاخرى احدى عشر لا تطلق
واحدة منهن اما السبعة عشر لا بشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت
خمس عشرة في يوم الجمعة ومن قالت احدى عشر فرض المسافر اه أطلق للارادة فشملت ارادة
الكافر قال في الخلاصة صبي ونصرانى خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة ايام وليا اليها المسار يومين أسلم
النصرانى وبلغ الصبي فالنصرانى يقصر الصلاة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على ان نية
الكافر معتبرة وهو المختار والامام الجليل الفضلى سوى بينهما يعنى كلاهما يتمان الصلاة اه
(قوله فلو أتم وقعد في الثانية صح والاولا) أى وان لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد
فقد تم فرضه وصارت الاخرى ان له نفلا كالنفل وصار انما لتأخير السلام وان لم يقعد فقد خلط النفل
بالفرض قبل اكماله وأشار الى انه لا بد ان يقرأ فى الاولين فلو ترك فيهما أو فى احدهما وقرأ فى
الاخرين لم يصح فرضه وهذا كله ان لم ينو الاقامة وان نواها قال الاسيحاى لوصلى المسافر ركعتين
وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم أو بعد ما قام الى الثالثة قبل أن يقيد بها بسجدة فانه
يتحول فرضه الى الاربع الا انه بعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض
وهو مخير في القراءة فلو قيد بها بسجدة ثم نواها لم يتحول فرضه ويضيف اليها أخرى ولو أفسدها لشيئ
عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة تحول فرضه أربعاً اتفاقاً ان لم يقم صلبه عاد الى
التشهد وان أقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض
ويبعد القيام والركوع ولو قيد بالسجدة فقد تأكد الفساد فيضيف أخرى فتكون الاربع تطوعاً
على قولهما خلافاً للحمد فعنده لا تنقلب بعد الفساد تطوعاً ولو ترك القراءة وأتى بالتشهد ثم نوى
الاقامة قبل أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل أن يقيد بها بالسجدة فانه يتحول الى الاربع
ويقرأ فى الاخرين قضاء عن الاولين ولو قيد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقاً ويضيف رابعة
لتكون تطوعاً عندهما اه (قوله حتى يدخل مصره أو ينوى الاقامة نصف شهر في بلد أو قرية)
متعلق بقوله قصر أى قصر الى غاية دخول المصر أو نية الاقامة في موضع صالح للمدة المذكورة فلا

(قوله وقال الهندوانى
الح) قال الرملى قال فى
شرح منية المصلى والاعدل
ما قاله الهندوانى اه

فلو أتم وقعد في الثانية
صح والاولا حتى يدخل
مصره أو ينوى اقامة
نصف شهر ببلد أو قرية

النقض) أى لانه لم يتم
علة فكانت الإقامة نقضا
للعارض لا ابتداء علة
الانتماء ولو قيل العلة
مفارقة البيوت قاصدا
مسيرة ثلاثة أيام لاستكمال
سفر ثلاثة أيام بدليل
ثبوت حكم السفر بمجرد
ذلك فقد تمت العلة لحكم
السفر فيثبت حكمه مالم
يثبت علة حكم الإقامة
احتاج الى الجواب كذا في
الفتح وعن هذا الاشكال
نشأ قول المؤلف الآتى
والذى يظهر الخ قال فى
النهر مجيبا وأنت خير
بان ابطال الدليل لمعنى
لا يستلزم ابطال المدلول
(قوله وروى البخارى الخ)
قال الرملى قال المرحوم
شيخنا شيخ الاسلام
على المقدمى هذه حكاية
خال طرقها الاحتمال
وهو انه جاوز المدة على
الكمال اه أقول وقد
يجاب عن أصل الاشكال
بان العلة المذكورة انما
هى علة ابتداء أما العلة
بقائه فى استكمال المدة
(قوله أما اذ لم يسر ثلاثة
أيام فلا يشترط الخ) أقول
الظاهر ان هذا فيما اذا
عزم على الرجوع ونقض
السفر كما مر ما اذا بقي على
قصده الاول ولم ينقض

يقصر أطلق فى دخول مصره فشمى ما اذا نوى الإقامة به أولا وشمى ما اذا كان فى الصلاة كما اذا سبقه
حدث وليس عنده ماء فدخله للماء الا لاحق اذا أحدث ودخل مصره ليتوضأ لا يلزمه الانتماء ولا
يصير مقيما بدخوله المصر كذا فى الفتاوى الظهيرية وشمى ما اذا كان سار ثلاثة أيام أو أقل لكن
المذكور فى الشرح انه يتم اذا سار أقل بمجرد العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه نقض
للسفر قبل الاستحكام اذ هو محتمل النقض قال فى فتح القدير وقياسه أن لا يحل فطره فى رمضان
اذا كان بينه وبين بلده يومان وفى المجتبى لا يبطل السفر الابنية الإقامة أو دخول الوطن أو الرجوع
قبل الثلاثة اه والمذكور فى الخانية والظهيرية وغيرهما انه اذا رجع لم حاجة نسيها ثم تذكرها
فان كان له وطن أصلى يصير مقيما بمجرد العزم على الرجوع وان لم يكن له وطن أصلى يقصر اه
والذى يظهر انه لا بد من دخول المصر مطلقا لان العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام
لاستكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت
حكمه مالم تثبت علة حكم الإقامة وروى البخارى تعليقا ان عليا خرج فقصر وهو يرى البيوت
فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقبل
له الى آخره وقيده بنية الإقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو ان يقيم فيها خمسة عشر يوما وانما يقول غدا
أخرج أو بعد غد أخرج حتى بقى على ذلك سنين قصر وفى المجتبى والنية انما تؤثر بخمس شرائط
أحدها ترك السير حتى لو نوى الإقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو أقام فى بحر أو
جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأى اه وأطلق النية فشمى الحكمية كما لو
وصل الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم أن لا يخرج الا معهم
لا يقصر لانه كما نوى الإقامة كذا فى المحيط وشمى ما اذا نواه فى خلال الصلاة فى الوقت فانه يتم سواء
كان فى أولها أو وسطها أو فى آخرها وسواء كان منفردا أو مقسدا أو مدركا أو مسبوقا أما اللاحق
اذا أدرك أول الصلاة والامام مسافرا حدث أو نام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الإقامة لم يتم لان
اللاحق فى الحكم كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير فى حق الامام
فكذا فى حق اللاحق ولو نواه بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الرابع ولو
خرج الوقت وهو فى الصلاة فنوى الإقامة فانه لا يتحول فرضه الى الرابع فى حق تلك الصلاة كذا
فى الخلاصة وقيده بنصف شهر لان نية إقامة ما دونها لا توجب الانتماء لما روى عن ابن عباس وابن
عمر انهما قد راها بذلك والاثر فى المقدرات كالتحريم وأقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع أصحابه سبعة
أيام وهو يقصر وقيده بالبلد والقربة لان نية الإقامة لا تصح فى غيرهما فلا تصح فى مفازة ولا جزيرة
ولا بحر ولا سفينة وفى الخانية والظهيرية والخلاصة ثم نية الإقامة لا تصح الا فى موضع الإقامة ممن
يتمكن من الإقامة وموضع الإقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والحشب لا الخيام
والاخبية والوبر اه وقيده بالشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سار ثلاثة أيام فصاعدا
أما اذ لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط أن تكون الإقامة فى بلد أو قرية بل تصح ولو فى المفازة وفيه من
البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره أولى من قول صاحب الجمع الى أن يدخل
وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحلّه كما فى المغرب وليس الانتماء متوقفا على دخوله بل على دخول
مصره وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصر الانسان بكونه ولد فيه واختلفوا فيما اذا دخل المسافر
مصر أو تزوج بها والظاهر انه يصير مقيما لحديث عمر رضى الله عنه ولقوله عليه الصلاة والسلام

قبل ان يسير ثلاثة ايام تأمل نعم سيأتي اختلاف الرواية في ان وطن الإقامة هل يشترط فيه تقدم السفر أم لا فراجعه (قوله وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان الخ) نقل العلامة ملا على القاري هذه الحكاية في شرحه على لباب المسالك ثم قال في كلام صاحب الامام تعارض حيث حكم في الاول بانه مسافر فلا يجوز له التماس وحكم في الثاني بانه مقيم فلا يجوز له القصر مع ان المسئلة بحالها ولعل التقدير فلما رجعت الى منى ونويت الإقامة بمكة مع صاحبي بد الخ ومفهوم مسئلة المتون انه لو نوى في أحدهما خمسة عشر يوما صار مقيما فحينئذ المسافر اذا دخل مكة واستوطن بها أو أراد الإقامة فيها شهرامثلا فلا شك أنه يصير مقيما ولا يضر حينئذ خروجه الى منى وعرفات ولا تنقض إقامته اذا لا يشترط تحقق كونه خمسة عشر يوما متوالية بها بحيث لا يخرج منها والله أعلم اه أقول وكذا استشكل العلامة ابن أمير حاج قوله انك مقيم ثم أجاب بانه سماه مقيما بناء على زعمه الاول وأقول وبالله التوفيق لا اشكال أصلا فان المفهوم من هذه الحكاية أنه اذا نوى الإقامة بمكة شهر او من نيته أن يخرج الى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوما لا يصير مقيما لانه يكون ناويا لإقامة مستقبله فلا تعتبر فاذا رجع من منى ١٤٣ وعرفات الى مكة وهو على نيته السابقة صار مقيما لان

الباقى من الشهر أكثر من خمسة عشر وهنا كذلك لان فرض المسئلة أنه دخل في أول العشر ومعلوم ان الحاج يخرج

لا بمكة ومنى وقصر ان نوى أقل منه أولم ينو وبقي سنين أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره

في اليوم الثامن الى منى ويرجع الى مكة في اليوم الثاني عشر فلما دخل الى مكة أول العشر ونوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لانه

من تزوج في بلدة فهو منها والمسافرة تصير مقيمة بنفس الزوج عندهم كذا في القنينة (قوله لا بمكة ومنى) أي لو نوى الإقامة بمكة خمسة عشر يوما فانه لا يتم الصلاة لان الإقامة لا تكون في مكانين اذ لو جازت في مكانين مجازت في أما كن فيؤدى الى ان السفر لا يتحقق لان إقامة المسافر في المراحل لو جعت كانت خمسة عشر يوما أو أكثر الا اذا نوى ان يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان إقامة المرأة تضاف الى مبيته يقال فلان يسكن في حارة كذا وان كان بالنهار في الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافرا وذكر في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحبي الى وعزمت على الإقامة شهرا ووجعت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بد صاحبي أن يخرج وعزمت على ان أصاحبه ووجعت أقصر الصلاة فقال لي صاحب أبي حنيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فإلم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى محاسن محمد واشتغلت بالفقه قال في البدائع وانما أوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثة للطلبة على طلبه قيد بالمصريين ومراده موضعان صالحان للإقامة لا فرق بين المصرين أو القرية أو المصر والقرية للاحتراز عن نية الإقامة في موضعين من مصر واحد أو قرية واحدة فانها صحيحة لانهما متحدان حكما ألا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر (قوله وقصر ان نوى أقل منها أولم ينو وبقي سنين) أي أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره (قوله أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) معطوف على قوله نوى أقل منه

لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوما الا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة وبالإتمام بعد العود لانه لما عاد الى مكة وهو على نيته السابقة كان ناويا أن يقيم فيها عشرين يوما بقية الشهر هذا ما نظهره والله تعالى أعلم (قوله فلما رجعت من منى) أي الى مكة وقوله بد صاحبي أن يخرج أي عزم على أن يخرج من مكة مسافرا وقوله وجعت أقصر الصلاة أي في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه (قول المصنف أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) أي غير المصر ظاهره انه لو حاصروهم في مصر لا يقصرون ووقع التقييد به أيضا في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن وبعبارة الهداية وكذلك اذا حاصروا أهل البغي في دار الاسلام في غير مصر أو حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم اه وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا المختصر بقوله وأما اذا حاصروهم في مصر من أمصار المسلمين تصح نيتهم للإقامة بلا خلاف اه وصرح في النهر أيضا بانهم يتقون ولم يتعرض له الزيلعي والقدسسي كما لو ألف لكن قال في العناية بقوله لان حالهم مبطل عزيمتهم يشير الى ان أهل لوان كان صالحا لكانت غمة مانما آخروها وانما يتقون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة وهذا

التغليل يدل على ان قوله في غير مصر وقوله في البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصروهم في الحصن لم تصح نيتهم أيضا لان مدينتهم كالمغارة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها اه وفي معراج الدراية ثم التقييد بقوله في غير مصر وفي البحر يوهم أنهم لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصروهم وهم في الحصن تصح نية الإقامة لكن اطلاق ما ذكر في المبسوط يدل على انه ليس كذلك فانه قال وكذا اذا حاربوا أهل البغي في دار الاسلام أما التغليل فيشمل المغارة والمدينة الا أنه قيد في الجامع الصغير بغير المصر وبالبحر لانه في عدم ١٤٤ الجواز أبعد عن توهم الجواز في غير مصر أو البحر ثم بسط الكلام في التوجيه

فراجعوه وقد أطلقه في السراج والذخيرة والحاصل أن المفهوم من عبارات المتون كالهداية ان عسكرنا لو حاصروا أهل البغي والعسكر داخل

بخلاف أهل الاخبية

المصر من ديار الاسلام تصح نيتهم الإقامة والمفهوم من اطلاق المبسوط والسراج والذخيرة وهو مقتضى التغليل انها لا تصح وظاهر كلام العناية والمعراج اختياره وبه جزم الشرنبلالي في نور الايصاح والله أعلم بقوله لم يصبر مقيما) ظاهر ما في الفتح ان عدله ذلك عدم قطعه بالأقامة هذه المدة لانه اذا وجد فرصة قبل تمام المدة يخرج كن دخل المصر لحاجة معينة ونوى الإقامة مدتها (قوله لم تعتبر نيته) قال في شرح المنية هكذا وقع في

أي وقصر ان نوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين أن يكون العسكر مشغولين بالقتال أو المحاصرة ولا فرق في المحاصرة بين أن تكون للمدينة أو للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين أن يكون العسكر في أرض الحرب أو أرض الاسلام مع أهل البغي في غير مصر لان نية الإقامة في دار الحرب أو البغي لا تصح لان حالهم يخالف عزيمتهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال أصحابنا في تاجر دخل مدينة لم حاجة ونوى أن يقيم خمسة عشر يوما للقضاء تلك الحاجة لا يصبر مقيما لانه متردد بين أن يقضى حاجته فيرجع وبين أن لا يقضى فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار الحرب وهذا الفصل حجة على من يقول من أراد الخروج الى مكان ويريد ان يترخص ترخص السفر بنوى مكانا أبعد منه وهذا غلط كذا ذكر التمرناشي اه كذا في معراج الدراية وعلى هذا واقعة الفتوى وهي ان انسانا يخلف بالطلاق انه يسافر في هذا الشهر فينوي مسيرة ثلاثة أيام ويقصد مكانا قريبا فهذا لم يكن مختصا له لتعارض نيته اذا لا ولي ليست بنية أصلا وأطلق في العسكر فشملى ما اذا كانت الشوكة لهم وقيد به لان من دخل دار الحرب بامان فنوى إقامة نصف شهر فيها فانه يتم أربعة ايام لان أهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا في النهاية وأشار الى ان الاسير لو انفلت من أيدي الكفار وتوطن في غار ونوى الإقامة خمسة عشر يوما لم يصبر مقيما كما لو علم أهل الحرب باسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة أيام وليا اليها لم تعتبر نيته كذا في الخلاصة وفي فتاوى قاضيخان وحكم الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته وارجل الذي يبعث اليه الوالي أو الخليفة ليؤتي به اليه فهو بمنزلة الاسير وفي التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب وغلبوا في مدينة ان اتخذوها دارا يتقون الصلاة وان لم يتخذوها دارا ولكن أرادوا الإقامة بها شهرا أو أكثر فانهم يقصرون لانها في الوجه الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الاول لا اه (قوله بخلاف أهل الاخبية) حيث تصح منهم نية الإقامة في الاصح وان كانوا في المغارة لان الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى آخر الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع اقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة ثلاثة أيام فانهم يصبرون مسافرين في الطريق وظاهر كلام البسائط ان أهل الاخبية مقيمون لا يحتاجون الى نية الإقامة فانه جعل المفاوز لهم كالامصار والقرى لاهلها ولان الإقامة للرجل أصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى آخر اه والاخبية جمع خباء البيت من صوف أو وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا في ضياء المحلوم وفي المغرب الحباء الحيمة من الصوف اه والمراد هنا الاعمال في البدائع من التسوية بين من يسكن في بيت صوف أو بيت شعر وقيد بأهل الاخبية لان غيرهم من المسافرين لو نوى الإقامة معهم فعن

الى

الخلاصة وفتاوى قاضيخان ولعل المراد ولم تعتبر نيته الإقامة بعد ذلك والافقد ذكر السروجي

عن الذخيرة ان الاسير اذا انفلت من العدو وتوطن نفسه على إقامة نصف شهر في غار أو نحوه قصر لانه محارب للعدو وكذا اذا أسلم فهرب منهم فطلبوه ليقتلوه فخرج هارباً بمسيرة السفر اه فهذا يدل على انه يقصر وكذا صرح بانه يقصر في التاثر خانية بعلامة المحيط فتعين جل تلك العبارة على ما قلنا ولا يصح غير ذلك اه أي ليس المراد من قوله لا تعتبر نيته ان نية السفر في هذه الحالة لا تصح بل المراد لا تعتبر نيته الإقامة وهو في هذه الحالة لان حاله تنافي عزيمته

(قوله ويستثنى الخ) دفعه في النهر بأنه لا حاجة إليه لأن ظاهر كلام المصنف أن معنى اقتدى نوى الاقتداء به (قوله ومقتضى التعليل في هذه المسئلة العحة) فيه نظر لأن كون القراءة نافلة في الشفع الثاني ١٤٥ إذا قرأ في الاول أيضاً لا يقتضى أن

تكون فرضاً فيه إذا لم يقرأ في الاول لاحتمال التحاقها بالاول فيكون الثاني خالفاً عن القراءة أصلاً كما صرح به في الفتح وسأقضى عن المحيط ولكن قدم الخلاف في باب السهو عن القراءة في الأخير هل هي أداء أم قضاء وعلى الاول يظهر ما قاله تأمل (قوله ولم

ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم وبعده لا

يظهر قول الحدادي الخ) قال في النهر عزراه في السراج الى المحواشي وعلمه بان تحريمه الامام اشتملت على الفرض لا غير وانما زيد ليدخل فيه ما لو اقتدى به في القعدة الاخيرة فإنه لا يصح اقتدائه لان تحريمه اشتملت على نفليسة القعدة الاولى والقراءة بخلاف المأموم وهذا معنى ما في السراج وقوله في البحر أنه ليس بظاهر ليس بظاهر يظهر عدم العحة فيما إذا لم يقرأ في الاولين واقتدى به في الآخرين ثم ذكر جواب المحيط الآتي ثم قال وأقول

أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدائع وفي المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وسفيته أيضاً ليست بوطن (قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم) لانه يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما تتغيرنية الإقامة لا اتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الإقامة فيه وإذا كان التغير لضرورة الاقتداء فلو أفسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوى النفل حيث يصلي أربعاً إذا أفسده لانه التزم أداء صلاة الامام وهنالم يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه يتغير ضرورة متابعتة ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى بالمقيم بالمسافر فأحدث الامام واستخلف المقيم فإنه لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتدياً بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الامام فبأخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدرا للتشهد في الركعتين عامداً أو ساهياً وتابعه المسافر فقد قيل تفسد صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتوى على عدم الفساد لان صلاته صارت أربعاً بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في القنية وأشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الإقامة لزم المأموم المسافر الاعتناء وان لم ينو للتبعية فلو أم المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين أوقام فذهب ثم نوى الامام الإقامة فإنه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الاربع وصلاة من تكلم تاممة فلو تكلم بعدنية الامام الإقامة فسدت صلاته ولزمه صلاة المسافر ركعتين ذكره الاسيحي (قوله وبعده لا) أي بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لان قضاء السبب كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة أو التحريمة كذا ذكر الشارح والمذكور في الهداية وغيره في حق القعدة أو القراءة ولم أر من ذكر التحريم غير الشارح والحدادي وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم أول الصلاة فان القعدة تصير فرضاً في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قابل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فالقراءة في الشفع الثاني نافلة في حق الامام فرض في حق المأموم وان كان الامام صلى الشفع الاول بغير قراءة واقتدى به في الشفع الثاني ففيه روايتان كما في البدائع ومقتضى المتن عدم العحة مطلقاً ومقتضى التعليل في هذه المسئلة العحة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لافي حق القعدة ولا القراءة أو التحريمة فهي لا تكون الا فرضاً ولم يظهر قول الحدادي لان تحريمه الامام اشتملت على الفرض لا غير وأجاب في المحيط عما اذا لم يقرأ في الاولين وقرأ في الآخرين بان القراءة في الآخرين قضاء عن الاولين والقضاء يلحق بمحله فلا يبقى للآخرين قراءة اه يعني فلا يصح مطلقاً وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بمقيدين الاول أن تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني أن تكون الصلاة رابعة اما اذا كانت ثمانية أو ثلثية أو كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظاهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فإنه يجوز دخوله معه في الظاهر بعد المثل قبل المثلين فانها صحيحة اه وهو تقييد حسن لكن الاولى أن يكون الشرط كونها فائتة

١٩٥ - بحر ثاني) هذا مبني على تعيين الاولين لها ثم ذكر ان ما في السراج يمكن أن يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الاولين للقراءة قال وبهذا يترجح رواية الفساد وأما رواية العحة فلا يخلو من احتياجها الى تأمل

(قوله وانما كان قول
الامام ذلك مستحبا) أى
لا واجبا (قوله لا يصير
مقيما ولا ينفصل فرضه
أربعا) قال في الظهيرية
تلوه حتى لو أتم المقيمون
صلاتهم معهم فسدت
صلاتهم لان هذا اقتداء
المفترض بالمتنفل ولا
يصح اه قال الرملى
يجب تقييده بما اذا لم
ينو وامفارقته أما اذا
نوو وامفارقته لا تفسد
صلاتهم وان وافقوه في

وبعكسه صح فيها

الانتماء صورة اخلا مانع
من صحة مفارقتها بعد
انتماء فرضه واتصال
النفل منه بصلاته
لا يمنعها بلا شبهة وفي
قوله لو أتم المقيمون معه
اشارة الى ذلك وسكوت
قاضيان وصاحب
الخلاصة عن صلاة
المقيم من رعا يكون
لهذا التفصيل والله
تعالى أعلم (قوله ولا سهو
عليهم اذا سهوا) هذا مبني
على ما قاله السكرخى وهو
خلاف ما تقدم تصحيحه
عن البدائع

في حق المأموم فقط سواء كانت فائتة في حق الامام أو لا بان صلى ركعة من الظهر مثلا أو ركعتين
ثم خرج الوقت فاقضى به مسافرا لان الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق المقيم والقيد الاول مفهوم
من قوله صح وأتم فانه يفيد ان الكلام في الرباعية الذي يظهر فيها الفصر والانتقام بل لا حاجة اليه
أصلا لان السفر مؤثر في الرباعى فقط وقيد بكون الاقتداء بعد خروج الوقت لانه لو اقتضى به في
الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلاته ولا يبطل اقتداؤه به لانه لما صح
اقتداؤه به وصار تبعاله صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت
في حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعا ولو تكلم بعد خروج الوقت
أو قبل خروجه يصلى ركعتين عندنا كذا في البدائع (قوله وبعكسه صح فيها) وهو اقتداء المقيم
بالمسافر فهو صحيح في الوقت وبعد لانه صلاة المسافر في الحالين واحدة والقعدة فرض في حقه غير
فرض في حق المقتدى وبناء الضعيف على القوي جائز وقد أتم النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر
أهل مكة وقال أتوا صلاتكم فانا قوم سفر وهو جوع سافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول
ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لاحتمال ان خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع
بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على
رأس الركعتين وهذا محل ما في الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يدري أمسافر هو أم مقيم لا يصح لان
العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة اه لانه شرط في الابتداء لما في المبسوط رجل صلى الظهر
بالقوم بقرية أو مصر ركعتين وهم لا يدرون أمسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين
أم مسافرين لان الظاهر من حال من في موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين
خلافه وان سألوه فأخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم اه وفي القنية وان كان خارج المصر لا تقصد
ويجوز الاخذ بالظاهر في مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفة صحة سلامه لهم
فانه ينبغي ان يتوهم سألوه فتحصل المعرفة واختلوا هل يقوله بعد التسليمة الاولى أو بعد
التسليمتين الاصح الثاني كذا في السراج الوهاج ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام
الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام وان لم يفعل وسجد فسدت لانه لم يسجد لم يستحكم
خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغيير فوجب عليه
الاقتداء فيهما واذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدى فانه يتم منفردا فلورفض
وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا في فتح القدير وفي الحانية والخلاصة مسافرا أم
قوما مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الاقامة لا لتحقيق الاقامة بل ليتم صلاة المقيمين لا يصير مقيما
ولا ينقلب فرضه أربعا اه وفي العمدة مسافر سبقه المحدث فقدم مقيما يتم صلاة الامام ويتأخر
ويقدم مسافرا يسلم ثم يتم المقيم صلاته وفي الخلاصة مسافرا أم مسافرين فأحدث فقدم مسافرا
آخر فنوى الثاني الاقامة لا يجب على القوم ان يصلوا أربعا اه وفي الهداية واذا صلى المسافر
بالمقيم ركعتين يسلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي
كالسبوق الا انه لا يقرأ في الاصح لانه مقتد تحريمة لافعالا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا
بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان أولى اه وفي الحانية
لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدى أحدهم بالآخر اه فلو اقتدى
أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدى لانه اقتدى في موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الامام

(قوله وكذا لا يبطل بوطن الإقامة) قال في النهر ولو صرح المصنف به لعلم السفر بالاولى (قوله بشرط ان يتقدم سفر) على تقدير مضاف أى نسبة سفر كما يدل عليه ما بعده وحاصله انه يشترط له شيان أحدهما تقدم نية السفر والثاني أن تكون مدة سفر بينه أى بين الموضع الذى أنشأ منه السفر وبين ما صار إليه منه أى وبين الموضع الذى صار ١٤٧ اليه من الموضع الاول ونوى فيه الإقامة فقوله حتى لو خرج

تفريع على الشرط الاول وقوله وكذا اذا قصد الخ تفريع على الثاني (قوله لعدم تقدم السفر) وعلمه فلخرج من تلك القرية لمحااجة ثم قصد الرجوع الى مصره ومرة تلك القرية يتصرف لانه قصد مسيرة السفر وليست القرية وطنا له (قوله مثاله

ويبطل الوطن الاصلى بمثاله لا السفر ووطن الإقامة بمثاله والسفر والاصلى

قاهرى الخ) أى مثال بطلان وطن الإقامة بواحد من الثلاثة فقوله فان قصد الخ فيه بطلانه بالسفر وقوله وان لم يقصد ذلك الخ فيه بطلانه بمثاله لان ما بين بلبيس والصالحية دون مسافة القصر كما بين بلبيس والقاهرة وقوله وان عاد الى مصر فيه بطلانه بالاهلى (قوله حتى يتم اذا دخله) يعنى اذا خرج من الصالحية وأراد الرجوع الى القاهرة ومرة

تامة كذا في البدائع وفي النكتة اقتدى مقيم بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت والقعدتان فرض في حقه وقيل لا تفسد وهى بطل في حق المقيدى اه (قوله ويبطل الوطن الاصلى بمثاله لا السفر ووطن الإقامة بمثاله والسفر والاصلى) لان الشئ يبطل بمثاله لا بمثاله وودونه فلا يصلح بمثاله وروى ان عثمان رضى الله عنه كان حاجا يصلى بعرفات أو بعافا تبعوه فاعتذرو وقال انى تأملت بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلى هو وطن الانسان في بلدته أو ببلدة أخرى اتخذها دارا وتوطن بها مع أهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثاله لا غير وهو أن يتوطن في بلدة أخرى وينقل الاهل اليها فيخرج الاول من أن يكون وطنا أصليا حتى لو دخله مسافرا لا يتم قيدها لانه انتقل عن الاول بأهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلا في بلدة أخرى وان الاول لم يبطل وبتم فيها وقيد بقوله بمثاله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج يريد أن يتوطن ببلدة أخرى ثم بدله أن لا يتوطن ما قصده أولا ويتوطن ببلدة غيرها فمر ببلدة الاول فانه يصلى أربعا لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له أهل بالبصرة وأهل بالبصرة فبات أهل بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيل البصرة لا تبقى وطنا لانه انما كانت وطنا بالاهل لا بالعقار ألا ترى انه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار صارت وطنا له وقيل تبقى وطنا لانه كانت وطنا له بالاهل والدار جميعا فبطلت واحدة مما لا يرتفع الوطن كوطن الإقامة يبقى ببقاء الثقل وان أقام بموضع آخر اه وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل أهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهذان جواب واقعة ابتليانها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصفون بها بأهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهم مواطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر وقوله لا السفر أى لا يبطل الاصلى بالسفر حتى يصير مقيما بالعود اليه من غير نية الإقامة وكذا لا يبطل بوطن الإقامة وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذى يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلى لانه فوقه وبالسفر لانه ضده أطلقه فافاد ان تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلى ووطن الإقامة فالاصلى بالاجماع ووطن الإقامة فيه روايتان ظاهر الرأية انه ليس بشرط وفي أخرى عن محمد انما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا يقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير تلك القرية وطن الإقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا يصير تلك القرية وطن الإقامة مثاله قاهرى خرج الى بلبيس فنوى الإقامة بها نصف شهر ثم خرج منها وان قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه ببلبيس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصالحية وان نوى الإقامة بها نصف شهر أتم بها ووطنه ببلبيس حتى لو عاد اليه مسافرا لا يتم وان لم ينو الإقامة بها لم يبطل وطنه ببلبيس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل

بلبيس يتم لان وطنه بها لم يبطل بالخر وج الى الصالحية لانه ليس بوطن مثله ولا سفر معه فيبقى وطنه ببلبيس وهذا التمثيل كله مبنى على ظاهر الرواية من عدم اشتراط تقديم السفر لثبوت وطن الإقامة وفي فتح القدير ورواية الحسن يعنى هذه الرواية تبين ان السفر انما يقضى لوطن الإقامة ما ليس فيه مروجى وطن الإقامة أو ما يكون المروج فيه بعد مدة السفر اه ولهذا أتم

ببليس في مسئلة انما مع ان ما بين الصالحية والقاهرة مدة سفر لان فيه مرورا على وطن الإقامة (قوله ممنوع) قال الرمي لقائل
 أن يمنع من السفر انما يبطل وطن الإقامة ان لو خرج عنه مسافرا فكذلك وطن السكني لان السفر لم يتصل به تأمل كذا رأيت بخط
 بعضهم اه قلت وقد ذكر مثله الشيخ ابراهيم المداري الحلبي في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد علي الضرير ثم
 قال وهو وجهه فان من نوى الإقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد يريد السفر او مر بذلك أتم مع انه أنشأ سفرا
 بعد اتخاذهذا الموضع دار إقامة فثبت ان انشاء السفر لا يبطل وطن الإقامة الا اذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكني كذلك في
 صورته ان يلبى صحيح ومن تصوره علمت انه لا بد أن يكون بين الوطن الأصلي وبين وطن السكني أقل من مدة السفر وكذا بين
 وطن الإقامة ووطن السكني اه قلت قد يقال ان قوله فليكن وطن السكني كذلك قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن
 السكني وانتهائه في وطن الإقامة فادخل المسافر باء ونوى الإقامة فيها دون نصف شهر بقي مسافرا فيقصر فكذا اذا مر
 عليها بعد ان خرج منها بخلاف ما اذا نوى الإقامة فيها نصف شهر فانه خرج عن كونه مسافرا ولذا يتم مدة إقامته بها على ان تصحیح
 المحققين عدم اعتباره يقتضي تصحيح عدم الاتمام فيما صورته ان يلبى ولذا علل سراج الهداية وغيرهم عدم اعتباره بأنه لم يثبت
 فيه حكم الإقامة وما ذكره في الظهيرية ١٤٨ من ان الامام السرخسي ذكر مسئلة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي الى

القادسية لمحاجة ثم منها
 الى الحيرة يريد الشام
 حتى اذا كان قريبا منها
 بدا له الرجوع الى
 القادسية لمحمّل ثقله
 منها ورتحل الى الشام
 ولا يمر بالكوفة أتم حتى
 وفاته السفر والحضر
 تقضى ركعتين وأربعا

يرتحل من القادسية
 استحسانا لانها كانت له
 وطن السكني ولم يظهر له
 بقصد الحيرة وطن
 سكاني آخر ما لم

الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفرة أخرى لا يتم اذ لم ينو الإقامة ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن
 السكني وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوما تبع للمحققين قالوا لانه لا فائدة
 فيه لانه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان عامتهم على انه يفيد
 في رجل خرج من مصر الى قرية لم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوما
 فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدله أن يسافر قبل أن يدخل مصر وقبل أن
 يقيم ليس له في موضع آخر مسافرا فانه يقصر ولو مر بتلك القرية ودخلها أتم لانه لم يوجد ما يبطله مما
 هو فوقه أو مثله اه وصحح في السراج الوهاج وشرح المجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها
 أتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكني على تقدير اعتباره لان السفر
 يبطل وطن الإقامة فكيف لا يبطل وطن السكني فقوله لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع (قوله وفاته
 السفر والحضر نقضى ركعتين وأربعا) لف ونشر مرتب أي فاته السفر تقضى ركعتين وفاته
 الحضر نقضى أربعا لان القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاته في المرض في حالة لا يقدر على الركوع
 والسجود حيث يقضيها في الصلاة كما وساجدا أو فاته في الصلاة حيث يقضيها في المرض بالاماء
 لان الواجب هناك الركوع والسجود الا انهما يسقطان عنه بالجهر فاذا قدر أن يهما بخلاف ما نحن
 فيه وان الواجب على المسافر ركعتان كصلاة الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار

(قوله)

يدخلها فيبقى وطنه بالقادسية ولا ينتقض كما لو خرج منها

لتشجيع جنازة ونحوه اه ملخصا فقد قال في معراج الدراية فيه تأمل ولعل وجهه ان ابتداء سفره اعتمر من القادسية حتى انه
 يشترط له مجاوزة عمرائها اذا اراد القصر فصارت بمنزلة وطنه الأصلي حكما فاذا رجع اليها قبل استحكام السفر يتم الصلاة بمنزلة
 ما اذا خرج مسافرا من بلدة ثم تذكر حاجة فراجع فانه يتم كما يأتي فلم يدل على ان اتمامه لكونه وطن سكاني لكن قد يقال تسمية
 السرخسي لـ وطن سكاني دليل عليه وكذا قوله ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكاني آخر والذي يظهر لي في التوفيق انه اذا
 كان مسافرا أقام في بلد دون نصف شهر لم يعتبر هذا الوطن أصلا لانه يقصر فيه فاذا خرج منه ثم رجع اليه يقصر أيضا وعليه
 بحمل كلام المحققين الذين لم يعتبروا وطن السكني كما يفيد ما نقله المؤلف عنهم أما اذا كان مقيما ثم خرج من مصر الى قرية
 قريبة ونوى أن يقيم فيها دون نصف شهر كما مر تصوره عن الشارح ان يلبى فانه يعتبر وعليه يحمل كلام عامة المشايخ الذين اعتبروه
 وحاصله انه يعتبر قبل تحقق السفر لا بعده لان من قال باعتباره قبل تحقق السفر كما في صورة ان يلبى لا يمكنه أن يقول باعتباره
 بعد تحقق السفر لانه لم يثبت فيه حكم الإقامة المبيحة للاتمام فان أقلها نصف شهر اذا لا يقول عاقل أن المسافر اذا دخل بلدة ونوى
 الإقامة فيها يوما مثلاً ثم خرج منها ثم رجع في اليوم الثاني أنه يتم ما لم ينو إقامة نصف شهر وبهذا التوفيق يرتفع الخلاف الا أن

(قوله والمعتبر فيه آخر الوقت) أى المعتبر في وجوب الأربع أو الركعتين عند عدم الاداء فى أول الوقت الجزء الأخير من الوقت وهو قدر ما يسع التحريمه فان كان فيه مقيما وجب عليه أربع وان كان مسافرا فركعتان لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء فى أول الوقت ان أدى آخره والا فكل الوقت هو السبب لثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفائدة اضافته الى الجزء الأخير اعتبار حال المكلف فيه فلو بلغ صبي أو أسلم كافرا أو أفاق مجنون أو طهرت المائض أو انفسأ فى آخر الوقت بعد مضى الاكثر نجح عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد صلاها فى أوله وبعبارة لو جن أو حاضت أو نفست فيه لم يجب لفقد الأهلية عند وجود السبب وفائدة اضافته الى الكل عند دخوله عن الاداء انه لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت التغيير فى اليوم الآتى ولو كان السبب هو الجزء الأخير لمجاز وتمام تحقيقه فى كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر تحرير الاصول وسيأتى فى الجمعة ان المعتبر أول الوقت فى وجوبها واعتبر زفر فرجه الله تعالى فى السببية الجزء الذى يلزمه الشروع فيه واختاره القدورى كما فى البدائع لان الوقت جعل سببا ليؤدى فيه فاذ اتا آخره عن أول الوقت وبقي مقدار يسع الركعتين يجعل سببا في تغيير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب أول الوقت وهو كان مقيما حينئذ الا انه يشكل عليه ما اذا أقام المسافر فى آخر جزء من الوقت فان عليه أربع ركعات اتفاقا كذا فى المصنف فيحتاج زفر الى الفرق قيدنا بعدم الاداء أول الوقت لانه لو صلى صلاة السفر أول الوقت ثم أقام فى الوقت لا يتغير فرضه كذا فى الحاشية وذكر فى الخلاصة رجل صلى الظهر فى منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى العصر فى سفره فى ذلك اليوم ثم تذكر انه ترك شيئا فى منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكر انه صلى الظهر والعصر بغير وضوء قالوا يجب عليه أن يصلى الظهر ركعتين والعصر أربعاً ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسئلة بحالها يصلى الظهر أربعاً والعصر ركعتين اهـ قيدنا الصلاة لان المعتبر فى الصوم أول جزء من اليوم حتى لو أسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه معياراً (قوله والعاصى كغيره) أى فى النرخس برخص المسافر لا طلاق النصوص ولان السفر الموجب للرخص ليس بمعية انما هو فيما جاوره كخروجهم عا قالوا لى أوعاصيا على الامام أو بقام من مولاد أو خرجت المرأة بلا محرم أو فى العدة أو قاطعا للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للحج أو للجهاد ثم قطع الطريق وانجى الجاور لا بعدم المشروعية أصلا كالصلاة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فصلح السفر مناطا لارخصة (قوله وتعتبر نية الإقامة والسفر من الاصل دون التبع أى المرأة والعبد والجندى) تفسير للتبع لان الاصل هو المتمكن من الإقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الا تمام الا بعد علمه بنية المتبوع كفى توجه الخطاب الشرعى وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل المحكمى وهو أحوط كفى فتح القدير وهو ظاهر الرواية كفى الخلاصة والاول أصح لان فى لزوم المحكم قبل العلم حرجا وضراوه هو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له أن لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر أمره وتحقق ضرر كان الضرر ناشئا من جهته من وجه ومن جهة الموكل من وجه فيصح العزل حكما لا قصدا وههنا التبع مأثور بقصر صلاته من نهي عن اتمامها فكان مضطرا فلو صار فرضه أربعا بإقامة الاصل وهو لا يشعر به تحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجه وانه منفى كذا فى المحيط وشرح الطحاوى وعلى هذا فى الخلاصة من أن العبد اذا أم مولاة فى السفر فنوى المولى الإقامة صححت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين

والمعتبر فيه آخر الوقت
والعاصى كغيره وتعتبر
نية الإقامة والسفر من
الاصل دون التبع أى
المرأة والعبد والجندى

يوجد نقل دال على وجود
الخلافا فيما صوره
الزىلى والله تعالى أعلم
(قوله قالوا يجب عليه
الخ) قال فى النهر لانه كان
مسافرا فى آخر وقت
الظهر ونمى فى العصر

كان عليهما إعادة تلك الصلاة اه وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلاة ينقلب فرضه اربعا حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه إعادة تلك الصلاة اه مبنى على غير الصحيح ان فرض عدم علم العبد أو على السكك ان علم أطلق في تبعية المرأة والمجندي وقيدوه بان تستوفي المرأة مهرها للمجمل والا فلا تكون تبعاً والعبرة بنيتها لان لها أن تحبس نفسها عن الزوج للمجمل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون المجندي يرتزق من بيت المال وان كان رزقه في ماله والعبرة بنيتها لان له أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق وأطلق في العبد فشمّل الفن والمدير وأم الولد وأما المكاتب فينبغي أن لا يكون تبعاً لان له السفر بغير إذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف قصر التبعية على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعاً لانسان ويلزمه طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسراً منلساً وان كان ملياً فالنية اليه لا به يمكنه قضاء الدين فيقيم في أى موضع شاء وأما الاعمى مع قائده وان كان القائد أجيراً فالعبرة لنية الاعمى وان كان متطوعاً في قيادته تعتبر نيته والعبد بين شرى يكون اذا سافر معهما ثم نوى أحدهما الإقامة قيل لا يصير العبد مقيماً لوقوع الشك في صيرورته مقيماً فيبقى مسافراً وقيل يصير مقيماً ترجيحاً لنية الإقامة احتياطاً لأمور العبادة كذا في المحيط ومحله ما اذا لم يكن بينهما ما يأتى فان كان بينهما ما يأتى في الخدمة وان العبد يصلى صلاة الإقامة واذا خدم المولى الذى لم ينو الإقامة يصلى صلاة السفر وفي نسخة القاضى الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى فانه يسأله ان أخبره ان مسيره مدة السفر يصلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك يصلى صلاة الإقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيماً قبل ذلك يصلى صلاة الإقامة وان كان مسافراً قبل يصلى صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم اشتريا عبداً الاصح ان العبد يصلى صلاة المقيم ودخل تحت المجندى الامير مع الخليفة كفى في الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا وصى له ابغداد شهر رمضان ولم ينو الإقامة صلوا صلاة المقيمين اه وظاهره ان الحجاج تبع لامير القافلة وليس كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا البحث بل علمته انهم لما علموا ان القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر يوماً نزل ذلك منزلة نيتهم الإقامة نصف شهر كما علم به في التجنيس وفي المحط مسلم أسره العدو وان كان مسيرة العدو ثلاثة أيام بقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مرى العبد ولو دخل مسافراً فآخذه غريمه فحبسه وان كان معسراً قصر لانه لم ينو الإقامة ولا يحل لاطالب حسه وان كان موسراً ان عزم أن يقضى دينه أو لم يعزم شيئاً قصر وان عزم واعتقد أن لا يقضيه أتم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صلاة الجمعة

مناسسته مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظاهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نغنى ان الجمعة تنصيف الظاهر بعينه بل هي فرض استداه نسبتة النصف منها وهي فريضة محكمة بالسكك والسنة والاجماع يكفر جاحداً وقد أطلال المحقق في فتح القدير في بيان دلالتها ثم قال وانما أكثر ما فيه نوعاً من الاكثر لما نسمع عن بعض الجهلة انهم يسبون الى مذهب المخنفة عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سبأنى من قول القدورى ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته وانما أراد حرماً عليه

(قوله فيدخل الاجير مع مستأجره) أى مشاهرة أو مسانحة كما في التنازع خاصة عن الغياثية وقوله والمحمول مع حامله قال في النهر ينبغي أن يفصل فيه كالتأيد

باب صلاة الجمعة

(قوله ولسنا نغنى الخ) جواب عما أورده في المحواشي السعدية بان هذا يجزى الى قول من يقول صلاة الجمعة صلاة طهر قصر لا فرض مبتدأ ولا يخفى عليك ترخيجه اه

باب صلاة الجمعة

(قوله قبل خروج وقت الظهر) وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لما في الظهيرة ولكن الذي في الخلاصة خروج وسيأتي في كلام المؤلف التعرض للمسئلة ثانياً (قوله واحترز ١٥١ المصنف بقوله ويقيم الحدود الخ)

هذا على ما اختاره غير واحد من شراح الهداية من انه من عطف المغاير والافق قد قيل انه من عطف الخاص على العام اهتماً بما بها الزيادة خطرهما واعترض الاول في الحواشي السعدية بان الالف واللام في الاحكام اذا كانت للاستغراق وهو الظاهر ادلاعهـد يبطل ما ذكره قال في النهر وأقول لم لا يجوز أن تكون للجنس بل الحمل

شرط أدائها المصرو هو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود

عليه هنا أولى اذا اصل في العطف التعاير وكون الاصل في لام التعريف اذ لم يكن معهودا للحمل على الاستغراق عند الجمهور وان كان العهد الذهني مقدما عند صدر الشريعة فهو معارض بالاصل المذكور (قوله والظاهر خلافه الخ) قال في النهر فيه نظر ولعل وجهه ان ما في البدائع يحتمل أن يكون فيما اذا

وصحت الظهر فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سذكروه وقد صرح أصحابنا بانها فرض أكد من الظهر وبما كفار جاحدها اه أقول وقد كثر ذلك من جهلة زماننا أيضاً ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختارة وليس هذا القول أعني اختيار صلاة الاربع بعدها مروياً عن أبي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي اني أقفيت مراراً بعدم صلاتها خوفاً على اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوضحه من بعد ان شاء الله تعالى وأما شرائطها فنوعان شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف المصرو والسلطان والوقت والخطة والجماعة والاذان العام والثاني ستة أيضاً كما سيأتي وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدى من الاجتماع كالفرقة من الاقتراق أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقلت جماعات وجمع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهـلة وضم الراء وبالباء الموحدة وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤى ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فادر كنه الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي وادى راتونا فكانت أول جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام بالمدينة (قوله شرط أدائها المصرو) أى شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول على رضى الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا أضخى الا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة رواه ابن ابي شيبة وصححه ابن خرم وكفى بقوله قدوة واماماً اذا لم تصح في غير المصرو فلا تنحب على غير أهلها وفي الخلاصة القروى اذا دخل المصرو يوم الجمعة ان نوى أن يمكث فيه يوم الجمعة لزمته الجمعة وأن نوى الخروج من ذلك المصرو يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تلزمه وبعد دخول وقت الجمعة تلزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه المصرو اذا أراد أن يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الجمعة انما تنحب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصرو يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوماً اه (قوله وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود) أى حد المصرو المذكور وهو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسى زاد في الخلاصة ويشترط المفتى اذ لم يكن القاضى أو الوالى مفتياً وأسقط في الظهيرة الامر فقال المصرو في ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وبلغت أئمتها أئمة منى اه واحترز المصنف بقوله ويقيم الحدود عن المحكم والمرأة اذا كانت قاضية وانهما لا يقيمان الحدود وان نفذ الاحكام واكتفى بذلك الحدود عن القصاص لان من ملك اقامتهما لم يملك كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضياً أو أميرها المرأة لا يكون مصرية فلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع وأما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لانهما لا يصلحان للإمامة في سائر الصلوات في الجمعة أولى لأن المرأة اذا كانت سلطاناً فامرت رجلاً

كان في بلدها أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود فليس بنص في المدعى فليست أم قاله الشيخ اسمعيل وقال في الشرنبلالية وفيما قاله صاحب البحر تأمل لان الكلام في نائب السلطان اذا كان امرأة في السلطان اذا كان امرأة اه قلت لا ينبغي عليك أن قول البدائع لان المرأة تصلح سلطاناً وقاضية في الجملة فتصح انابتها ظاهره صحة الانابة اذا كانت قاضية فتكون بلدتها

• صراندبر (قوله ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم) يعني من يجب عليهم الجمعة لاسكانه مطلقا كذا في الدررأى لا كل من سكن ذلك الموضع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية (قوله والفناء في اللغة الخ) اعلم أن بعض المحققين أهل الترجيح أطلق الفناء عن تقديره بمسافة وكذا محرر المذهب الامام محمد وبعضهم قدره بها وجلة أقوالهم في تقديره ثمانية أو تسعة غلوة ميل ميلان ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة سماع الصوت سماع الاذان والتعريف أحسن من التحديد لانه

١٥٢

لا يوجد ذلك في كل مصر وانما هو بحسب كبر المصر وضعفه بيبانه ان التقدير بغلوة أو ميل لا يصح في مثل مصر لان القرافة والتراب التي تلي باب النصر يزيد كل منها على فراسخ من كل جانب نعم هو ممكن لمثل بوناق والقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف المتفق على ما صدق عليه بانه المعد لمصالح المصر فقد

أو مصلاه

نص الائمة على ان الفناء ما أعد لدفن الموتى وحوائح المعركة وكر كض الجبل والدواب وجمع العساكر والحروج للرمي وغير ذلك وأي موضع يحد بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدانا للخيال والفرسان ورمي النبل والبندق والبارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراسخ بالضرورة وانظر الى سعة سفح الجبل المقطم

صالح الاسماء حتى يصل بهم الجمعة جاز لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجمعة فتصح انابتها اه وفي حد المصر أقوال كثيرة اختلفوا فيها قولين أحدهما ما في المختصر ثانيهما ما عرزه لابي حنيفة انه بلدة كبيرة فيها سكت وأسواق ولها رساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع وهو الاصح وتبعه الشارح وهو أخص مما في المختصر وفي المجتبى وعن أبي يوسف انه ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلاة الخمس لم يسعهم وعليه فتوى أكثر الفقهاء وقال أبو شجاع هذا أحسن ما قيل فيه وفي الولوالجية وهو الصحيح وفي الخلاصة الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس ولو مر بمصر من أمصار ولا يتبعه فجمع بها وهو مسافر جاز (قوله أو مصلاه) أي مصلى المصر لانه من توابعه فكان في حكمه والحكم غير مقصور على المعلى بل يجوز في جميع أقبية المصر لانها بمنزلة المصر في حوائج أهله والفناء في اللغة تسعة أمام البيوت وقيل ما تمتد من جوانبه كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله فاختار في الخلاصة والخانية انه الموضع المعد لمصالح المصر متصل به ومن كان مقيما في عمران المصر وأطرافه وليس بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من مزارع أو مراعي كالقلع بخاري لاجعة على أهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء والغلوة والميل والاميال ليس بشرط اه واختار في البدائع ما قاله بعضهم انه ان أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا قال وهذا أحسن اه واختار في المحيط اعتبار الميادين فقال وعن أبي يوسف في المنتقى لو خرج الامام عن المصر مع أهله لحاجة مقدار ميل أو ميلين فحضرت الجمعة جاز أن يصل بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلة فناء أهله من حوائج أهله وأداء الجمعة منها اه وذكر الولوالجي في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه أسهل على العامة وهو ثلاثة أميال اه وذكر في المضمرة وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين يجب على أهل المواضع القريبة الى البلديات هي توابع العمران الذين يسمعون الاذان على المنارة بأعلى الصوت وهو الصحيح لزوما وإيجابا اه فقد اختلف الصحيح والفتوى كما رأيت ولعل الاحوط ما في البدائع فكان أولى وذكر في غاية البيان أن فناء المصر ملحق به في وجوب الجمعة لافي اتمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وإيابا وفي المضمرة معزيا الى فتاوى المجتهدين وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض أما الفرض فعلى الامصار وأما الواجب فعلى نواحيها وأما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستجمعة للشرائط اه وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع الامصار لا يجوز التخلف عنها وأما القرى فان أراد الصلاة فيها فغير صحيحة على المذهب وان أراد تكليفهم وذهابهم الى المصر فمكن ولكنه بعيد

وأغرب

أيقدر فناء المصر منه بغلوة أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر فظهر أن التحديد بحسب الامصار واعلم أنه اختلف الصحيح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقرية قريبة من المصر واختار المحققين من أهل الترجيح عدمه لانهم ليسوا غاطبين بادائها فعذرهم أسقط تكليفهم بالمجي من قريتهم ولا عبرة ببلوغ النداء ولا بالاميال ولا بامكان العود للاهل ولو صح لا يتبع لان نص الحديث والرواية الظاهرة عن أصحابنا ينفيه اه ملهم من

تحفة أعيان الغناء بجمعة والعبدين في الغناء للشرنبلالي (قوله واغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم الخ) أقول الذي يظهر أنه ليس مراده بالزوم الاقتراض وأن المراد أنه لو حضر رجل في قرية تقام بها الجمعة على مذهب الشافعي يحضر معهم لثلاثين به السوء لاعتقادهم فرضيتها وجوبها عليهم بحكم مذهبه وينوي صلاة الامام ويصلي الظهر أيضا قبلها أو بعدها كما سيأتي عن القنية تأمل (قوله ووال كذلك) معطوف على قوله لها قاض (قوله والذي يظهر الخ) ١٥٣ قال في النهر مقتضى اشتراط ان تبلغ

ابنيتها بنية منى وكذا ما مر عن الامام من اشتراط أن يكون لها سكك وأسواق عدم قصرها ولو كانا مقببين بها وبوافقه ما مر عن الخلاصة أي من قوله الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس وسيأتي ما يؤيده أيضا اه قلت ينبغي جل كلام هذا الامام المحقق على القرى المستوفية بقية الشروط لانه أجل من أن يخفى عليه مثل ذلك على ومضى مصر لاعرفات وتؤدي في مصر في مواضع

أنه ذكر في التاتارخانية اختلف المشايخ في القرى الكبيرة اذالم يعمل بالحكم والقضاء فيها قال بعضهم يصلي الفرض ويصلي الجمعة معها احتياطا وقال بعضهم يصلي الاربع بنية الظهر في بيته أو في المسجد أو لا يتم يسعى ويشرع في الجمعة وقال

واغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول على رضى الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكرا تطيق ان تسمعه عذرا اه وان المذهب عدم صحتها في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على أهل القرى وان كانوا قريبا من المصر لان الجمعة انما تجب على أهل الامصار اه وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر ما ليس فيها والوقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاضي بولي الكورة بأسرها فيأتي القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظر الى أن لها واليا ولا نظر الى عدمها بها والذي يظهر اعتبار كونها مقببين بها والالم تكن قرية أصلا اذ كل قرية مشعولة بحكم وقد يفرق بين قرية لا يات بها كما يفصل بها المخصوصات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما يات بها فيفصل فيها واد الشبهة على الانسان ذلك فينبغي أن يصلى أربعاء بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤد بعد وان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا اه وفي القنية مصلى الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الامام ويصلي الظهر وأيهما قدم جاز اه (قوله ومضى مصر لاعرفات) فتجوز الجمعة بمضى ولا تجوز بعروا أما الاول فهو قولهما وقال محمدا تجوز بمضى كعرفات واختلاف في بناء الخلاف فقبل مضى على انها من توابع مكة عندهما خلافا له وهذا غير سديد لان بينهما أربع فرائض وتقدير التوابع للمصرية غير صحيح والصحيح انه مبني على انها تتمصر في أيام الموسم عندهما لان لها بناء وتقل اليها الاسواق ويحضرها والوقاض بخلاف عرفات لانها مفارقة فلا تتمصر باجتماع الناس وحضرة السلطان أطلق المصنف فشمّل ما اذا كان المصلى بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقبلا كان أو مسافرا وقد أخرجوا منه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحجاج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سواء كان مقبلا أو مسافرا الا اذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقيل ان كان مقبلا يجوز ان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشمّل التجميع بها في غير أيام الموسم وفي المحيط قبل انما تجوز الجمعة عندهما بمضى في أيام الموسم لا في غيرها وقيل تجوز في جميع الايام لان منى من فناء مكة اه وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فخرج تخصيص جوازها بايام الموسم وانها تصير مصرا في تلك الايام وقرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفسد الاول في قرية مصر ان لا تصح فيها الاحال حضور المتولى فاذا حضر صحت واذا طعن امتنع اه وفي التجنيس ولو نزل الخليفة أو والى العراق في المنازل التي في طريق مكة كالغلمية ونحوها جاع لانها قرى تتمصر بمكان الحج فصار كنى وأطلق في عرفات فشمّل ما اذا كان الخليفة حاضرا بالاجماع كذا في البدائع وانما لا تقام صلاة العيد بمضى اتفاقا للتخفيف لالكونها ليست مصرا (قوله وتؤدي في مصر في مواضع) أي

بعضهم يصلي الجمعة أولا وقال في الحجة هذا في القرى الكبيرة أما في البلاد فلا شك في المجاوز ولا تعداد للريضة والاحتياط في القرى أن يصلى السنة أربعاء ثم الجمعة ثم ينوي أربعاء سنة الجمعة ثم يصلى الظهر ثم ركعتين سنة الوقت فهذا هو الصحيح المختار اه ملخصا ونقل العبارة بتامها في الفتاوى الخيرية فراجعها (قوله وهذا يفيد أن الاولى الخ) قال في النهر كيف هذا وقد جعل مصر منى في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ووجود الاسواق والسكك فيها

وهذا العري لا يوجد في كل القرى اه وقد علمت ما فيه (قوله مبنى كله على القول الضعيف الخ) فيه نظر بل هو مبنى على أن ذلك الاحتياط أى الخروج عن العهدة يبين لتصريحه بأن العلة اختلاف العلماء في جوازها اذا تعددت وفيه شبهة قوية لان عدم الجواز حينئذ مروي عن أبي حنيفة واختاره الطحاوي والترمذي وصاحب المختار وجعله العتاني الاظهر وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك واحمدى الرواية عن أحمد كذا ذكره المقدسي في نور الشععة وقد علمت أن قول البدائع أن ظاهر الرواية عدم الجواز في أكثر من موضعين قال في النهر وفي الحامى القدسي وعليه الفتوى وفي التكملة للرازي وبه نأخذ انتهى فقد حصل الشك اذا كثرت التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة وفي الحديث المتفق عليه من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ولذا قال بعضهم فيمن يقضى صلاة عمره مع أنه لم يفقه شئ منها لا يكره لانه أخذ بالاحتياط وذكر في القنية أنه أحسن اذا كان فيه اختلاف المجتهدين ويتكفينا خلاف من مروى نقل العلامة المقدسي عن المحيط كل موضع وقع الشك في كونه مصرا ينبغي لهم أن يصلوا بعد الجمعة أربعين مرة الظاهر ١٥٤ احتياط حتى أنه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت باداء الظاهر

ومثله في الكافي ثم ذكر كلام القنية وذكر أن كثير من شراح الهداية وغيره ناقضوه وتداولوه قال وفي الظهيرية وأكثر مشايخ بخاري على أنه يصلى الظاهر بعد ماضى أربعين بعد الجمعة لاحتمال أنه نفل يخرج عن العهدة يبين واستحسنوا ذلك ويقرؤون في جميع ركعاتها وذكر عن القمى ينبغي أن يصلى أربعين مرة آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده ان ترد في كونه مصرا أو تعددت الجمعة وذكر مثله عن المحقق ابن جرباش

يصح أداء الجمعة في مصر واحد بمواضع كثيرة وهو قول أبي حنيفة ومحمد وهو الأصح لان في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة حرجا علينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الامام السرخسي ان الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر وبه نأخذ لاطلاق لاجعة الا في مصر شرط المصرفة وفي فتح القدير الأصح الجواز مطلقا خصوصا اذا كان مصرا كبيرا كالمصريان في الزام اتحاد الموضع حرجا علينا لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر وذكر في باب الامامة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقا وبما ذكرناه اندفع ما في البدائع من ان ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اه فان المذهب الجواز مطلقا واذا علمت ذلك فافى القنية ولما ابتلى أهل مرو باقامة الجمعتين بهما مع اختلاف العلماء في جوازهما ففي قول أبي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلان ان وقتا معا والالجمعة المسبوقين باطلا أمرأتمم باداء الأربع بعد الجمعة حتما احتياطاً ثم اختلفوا في نيتها والاحسن ان ينوى آخر ظهر عليه والاحوط ان يقول نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أصله بعد لان ظهر يومه انما يجب عليه بالآخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلفوا في القراءة فقيل يقرأ الفاتحة والسورة في الأربع وقيل في الأولين كالظاهر وهو اختياري والمختار عندي ان يحكم فيها رأيهم واختلفوا انه هل يجب مراعاة الترتيب في الأربع بعد الجمعة بمرو والعصر حسب اختلافهم في نيتها واختلفوا في سبق الجمعة بما اذا اعتبر اذا اجتماع في مصر واحد فقيل بالشروع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول أصح اه مبنى كله على القول الضعيف المخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لانه العمل بأقوى الدليلين وقد علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق واما ما استدلل به من يمنع التعدد من انها سميت جمعة

قال ثم قال وفائدة الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وان كان الصحيح صحة التعدد فهي لاستدعائها

نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه باحسن وجه وذكر في النهر أنه لا ينبغي التردد في نذرها على القول بجواز التعدد خوفا عن الخلاف اه وفي شرح الباقي هو الصحيح ونحوه في شرح المنية وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الاتيان بهذه الأربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب قال المقدسي ذكر ابن الشحنة عن جده التصريح بالنذب وببحث فيه بأنه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أما عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الأربع ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيد به يعلم انها هل تجزى عن السنة أم لا فعند قيام الشك لا وعند عدمه نعم ويؤيد التفصيل تعبير الترمذي بلابده وكلام القنية المذكور اه وتتمام تحقيق المقام في رسالة المقدسي رحمه الله تعالى وقد ذكر شذرة منها في امداد الفتح وانما أطننا في ذلك لدفع ما يوهم كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم ان أدى الى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسي نحن لانأمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الخواص ولو بالنسبة لهم

(قوله ولان الاحتياط هو العمل الخ) كذا في بعض النسخ وفي بعضها لان بدون واو العطف وهو الصواب لانه جواب لقوله لا يقال وقوله قبله لان الاجتماع الخ ليس جوابه بل هو تعليل لقوله ليخرج (قوله فصرح ١٥٥ من الاخير و الخ) وعبارته لا يستخلف

الامام للخطبة أصلاً
والصلاة بدأ بل يجوز
بعد ما أحدث الامام الا
اذا أذن أي لا يجوز
استخلافه لهما الا اذا
كان مأذوناً من السلطان
للاستخلاف فينبذ
يجوز ذلك وهذا مما يجب
حفظه الخ وقد رد عليه
العلامة ابن كمال باشا في
رسالة خاصة لكن قيل
جواز الاستخلاف بما
اذا كان معذوراً بعدد
والسلطان أو نائبه

يشغله عن اقامة الجمعة
في وقتها وأما اذا لم يكن
معذوراً أو كان معذوراً
لكن يمكنه ان لا يعذر
واقامة الجمعة قبل
خروج الوقت فلا يجوز
الاستخلاف ثم قال بقي
هنا دقيقة أخرى وهي أن
اقامة الجمعة عبارة عن
أمرين الخطبة والصلاة
والموقوف على الاذن هو
الاول دون الثاني اذا
حاجة فيه الى الاذن اه
وما ذكره من التقييد
بالعذر تبع فيه صاحب
الدرر حيث صرح في
اثناء كلامه بانه لا يجوز
خطابة النائب بحضور

لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها فلا يفسدها لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن
جرير باشا في النجعة في تعداد الجمعة لا يقال ان القول بالاجتماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين
في مثله ليخرج به المكلف عن عهده ما كلف به يتيقن لان الاجتماع أخص من مطلق الاجتماع
وجود الأخص يستلزم وجود الأعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين
ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله
نفساً الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اه بلقظه مع ما لزمن فعلها في زماننا
من المفسدة العظيمة وهو اعتقاد الجهلة ان الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر
فيظنون انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض فيتكاسلون عن أداء الجمعة فكان الاحتياط في
تركها وعلى تقدير فعلها من لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان تكون في بيته خفية خوفاً من
مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والسلطان أو نائبه) معطوف على المصرو السلطان
هو الواو الى الذي لا والى فوقه وانما كان شرطاً للجمعة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في
التقديم والتقديم وقد تنفع في غيره فلا بد منه تقيماً لا مراً ودخل تحت النائب العبد اذا قلدهم لباحية
فصلي بهم الجمعة جاز ولا تجوز لان الجمعة تنزويج ولا قضائه ودخل القاضي والشرطي لكن قال في
الحلاصة وليس للقاضي أن يصلي الجمعة بالناس اذا لم يؤثر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤثر به
وهذا في عرفهم اه وفيها والى مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع وان صلى بهم
خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجزأهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يأمره
القاضي ولا خليفة الميت لم يجز ولم تكن جمعة ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على
تقديم رجل جاز للضرورة ولو مات الخليفة وله ولاية وأمره على أشياء من أمور المسلمين كالأولاد ولا يتم
يقيمون الجمع اه وأطلق في السلطان فتشمل العادل والجائر والمتغلب ولهذا قال في الخلاصة والمتغلب
الذي لا عهد له أي لا منشور له ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الأمراء يحكم فيما بينهم بحكم الولاية
تجوز الجمعة بحضوره اه والعبرة لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستئابة حتى لو أمر الصبي أو
الذمي وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي وأسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينالهما ما
ذكره في الخلاصة قبله النصراني اذا أمر على مصر ثم أسلم ليس له ان يصلي الجمعة بالناس حتى يؤثر بعد
الاسلام وكذا الصبي اذا أمر ثم أدرك وكذا الواسعة صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصراني
لم يجز حكمهما اه لانه في الاول فوض اليه أمر الجمعة صريحاً وفي الثاني لا وظاهر ما في الخاتمة ان الفرق
انما هو قول بعض المشايخ وان الرجوع لعدم الفرق لان التفويض وقع باطلاً فعلى هذا الاعتبار اهلية وقت
الاستئابة ولا خفاء في أن من فوض اليه أمر العامة في مصر وان له أن يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه
السلطان صريحاً كما في الخلاصة من أن من فوض اليه أمر العامة من أصحاب السلطان وان له اقامتها
ولا يخفى ان له الاستئابة كستولية خطيب في جامع كما هو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه وانما وقع
الاستئابة في ان الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له أن يستناب من غير ضرورة فصرح من الاخير و
في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستئابة الا أن يفوض اليه ذلك وهذا مما يجب

الاصيل عند عدم الاذن وللشربل الى رسالة حافلة في الرد عليهم ما في جميع ما ذكره بالنصوص الصريحة قال ويلزمهما أن لا يصح
للسلطان ولا نوابه جمعة ولا عيد لان السلطان يصلي خلف ما موره مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة ونقل عن التاتارخانية
التصريح بالجواز ومنع ما ذكره من الدقيقة وأما في المقام بما ينبي في مراجعته وللشيخ محمد الغزالي رسالة في هذه المسئلة أيضاً

(قوله ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب) أي لا يشترط الاذن من السلطان أو نائبه للخطيب الاخر بعد موت الاول أو غيبته مثلاً بل يكفي له فتصح استنابته وأذنه وان لم يأذن السلطان لهذا الثاني وكذلك الثاني يأذن الثالث وهلم جرا وليس المراد أن السلطان إذا أذن بأقامة الجمعة في مسجد صار أذن لكل من أراد الصلاة في ذلك المسجد سواء أذن له الخطيب المقرر فيه أو لم يأذن كما قد يتوهم من قول المؤلف وان الاذن منسحب لكل من خطب بل معناه أن كل من خطب بالاذن فهذا الاذن اذن له بأقامتها بنفسه ونائبه ولا يشترط لخدمة اقامتها من نائبه تجديد الاذن من السلطان كما هو صريح عبارة جرباش الاستتابة (قوله فذلك التفويض الى الغير) مقتضى تقريره على قوله لكنه عجزاً عن ان يملك التفويض بسبب العجز وذلك لا يدل على خلاف ما في الدرر فان صاحب الدرر شرط العجز لجواز الاستتابة في الصلاة وأما الاستتابة في الخطبة فانه منعها من المناكح امر (قوله فقد جوز لنا أنه أن يستناب) لصاحب الدرر أن يقول نعم جوز له ذلك ولكن عند العجز كما علمت

١٥٦

حفظه والناس عنه غافلون اه وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى أخرج خطيباً من وظيفته بسبب استنابته من غير اذن وفي النجعة في تعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش أحد شيوخ مشايخي ان اذن السلطان أو نائبه انما هو شرط لا قامتها عند بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب فاذا قرر الناظر خطيباً في مسجد فله اقامتها بنفسه وبناءه وان الاذن منسحب لكل من خطب وعبارته والحاصل ان حق التقدم في امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنائبته والسابق في هذه النيابة في كل بلدة الامير الذي ولي على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة وفي العتابة عن ابن المبارك الشرطي أولى من القاضي وفي الخاتمة الامام اذا أحدث بعد ما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من القوم لا بتقديم أحد لا تجوز صلاتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة السلطان ممن فوض اليه امر العامة يجوز واذا قد عرفت هذا فيتمشي عليه ما يقع في زماننا من استئذان السلطان في اقامة الجمعة فيما يستجد من الجوامع وان أذنه بأقامتها في ذلك الموضع لربه صحيح لاذن رب الجامع لمن يقيمها خطيباً ولاذن ذلك الخطيب لمن عساه أن يستنابه ولا يكون ذلك اذناً مجهولاً ليقع واسد اعلى ما توهمه البعض لانه لا بد أن يسأل السلطان في ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه أو لغيره فبروز الاذن يكون على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان للسائل فظاهر وان كان لغيره فكذلك لان اذنه يقع اذناً للمسؤول له وهو معلوم عند السائل معين له بل للامام أيضاً لان السائل يجري ذكره عنده بما يصح السؤال له وهو كاف في صحة الاذن فان مثل ذلك كاف في تولية القضاة والولاة ألا ترى ان شخصاً نائباً عن الامام أو قريباً عن نائبه عن حضرته لو وصف له بأوصاف جيدة فولاة حال غيبته عنه صح ولا يشترط معرفته شخصه في صحة توليته له فبالك بما نحن فيه واذا صح الاذن أعطى لمن أذن له حكم الوالي والقاضي في صحة الاقامة من نفسه ومن يأذن له لان المصحح لصحتها من سوى الامام من الشرطين والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه المحصل لدفع الفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط الامام في صحة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفات لمتعنت والله سبحانه وتعالى اعلم اه كلامه وهو كلام حسن لكنه لم يستند فيه الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجي في فتاواه الامام اذا خطب فأمر من لم يشهد الخطبة ان يجمع بهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم جاز لان الذي لم يشهد الخطبة من أهل الصلاة فصع التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو سماع الخطبة فذلك التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يأمر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المقدم فاستقبل بهم جاز لانه انما يؤدي الصلاة بالتحريم الاولى اه ووجه الدلالة ان الامام ان كان المراد به نائب الوالي وهو الخطيب فقد جوز له الاستتابة في اقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر وجوز لنا أنه ان يستناب مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحاً وان كان المراد بالامام الوالي فقد جوز لنا أنه ان يستناب وكل منهما يدل على جواز الاستتابة للخطيب من غير اذن وقال في الهداية من باب القضاء وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف للمأمور بأقامة الجمعة حيث له ان يستخلف لانه على شرف القوات لتوقسه فكان الامر به اذناً بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء

(قوله فالحاصل الخ) فية

تطـرلـان قاضي القضاة
بمصر ليس بمعنى قاضي
القضاة المذكور في
الظهيرية لانه بالمعنى
الاول من يولى القضاة
في جميع بلاد السلطان
الذى ولاه فولايته عامة
وأما قاضي مصر فانه يولى
توابعه في البلدة التى
ولاه السلطان المحكم فيها
وفى توابعها فلا يلزم من
كون الاول ما دونها
باقامة الجمعة أن يكون
الثانى كذلك لان الثانى

ووقت الظهر فتبطل

مولى من قبله (قوله لان
توليته قاضي القضاة اذن
بذلك) أى بالاستخلاف
للقضاء ووجه الدلالة
ان لفظة قاضي القضاة
معناها القاضى الذى
يولى القضاة (قوله لكن
ذكر فى التجنيس الخ)
قال فى النهى يمكن حمل
ما فى التجنيس على ما اذالم
يول قضاء القضاة أمان
ولى أغنى هذا اللفظ عن
التنصيص عليه (قوله
ولو أن اماما مصر مصر
الخ) قلت فلو قرر خطيب
بجامع فهدم ثم أعيد هل
يحتاج الى اذن جديد
لهذا الاول أم لا وهل
يصح تقرير غيره محل
تأمل وله نظائر فى كتاب

اه فقد جوز للمأمور باقامتها الاستنابة ولم يقيد بالعذر فدل على جوازها مطلقا وأما تقييد الشارح
الزبلى الاستخلاف بان يكون أحدث فلا دليل عليه والظاهر من عباراتهم الاطلاق وذكرى
البدائع أن كل من ملك اقامة صلاة الجمعة فانه يملك اقامته غيره مقامه اه وهو صريح فى جواز
الاستنابة للخطيب مطلقا أو كالصريح فيه وأيضا ليس الحديث قبل الصلاة من الضروريات لا مكان
أن يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتي فيصلى وقد اتفقت كلماتهم على ان له الاستخلاف بشرط أن يكون
النائب شهدا الخطبة ليكون كأن النائب خطب بنفسه ولم يقيدوا باذن الحاكم فدل على ما قلنا وفى
فتاوى الولوالجى اذا أحدث الامام فقال لواحد فيهم اخطب ولا تصل بهم فذهب ولم يجزى أجزاه
ان يخطب ويصلى بهم لانه نهاء عن الصلاة لى يأتي فيصلى بهم واذا لم يأت كان هذا تقويضا
الصلاة اليه وقد وقع لبعض قضاة العساكرى زمانا بالبasha ولعله استند فى ذلك الى ما قدمناه
فى وظيفة الخطابة وانما يقرر فيها الحاكم وهو المسمى بالبasha ولعله استند فى ذلك الى ما قدمناه
عن الخلاصة من أن القاضى لا يقيمها الا باذن لكن قال فى الظهيرية بعد نقل ما فى الخلاصة
وعن أبى يوسف انه قال أما اليوم والقاضى يصلى بهم الجمعة لان الخلفاء يأمررون القضاة أن يجمعوا
بالناس لكن قيل أراد بهذا قاضى القضاة الذى يقال له قاضى قضاء الشرق والغرب كاتى يوسف
فى وقته اما فى زماننا فالقاضى وصاحب الشرط لا يولى ان ذلك اه والحاصل ان السلطان اذ اولى
انسانا قاضى القضاة بمصر فان له أن يولى الخطباء ولا يتوقف على اذن كما ان له أن يستخلف للقضاء
وان لم يؤذن له مع ان القاضى ليس له الاستخلاف الا باذن السلطان لان توليته قاضى القضاة اذن
بذلك دلالة كما صرح به فى فتح القدير من باب القضاء لكن ذكر فى التجنيس ان فى اقامة الجمعة
للقاضى روايتين وبرواية المنع يفتى فى ديارنا اذالم يؤمر به ولم يكتب فى منشوره وأشار المصنف
رحمه الله تعالى الى ان الامام اذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما ان له ان يصير موضعا
كان له ان ينهائهم قال الفقيه أبو جعفر هذا اذا نهائهم مجتهدا بسبب من الاسباب وأراد أن
يخرج ذلك المصر من أن يكون مصر اما اذا نهائهم متعنتا أو اضرا رايهم فلهم ان يجمعوا على
رجل يصلى بهم الجمعة ولو ان اماما مصر مصر انهم نفر الناس عنه خوفاً أو ما أشبه ذلك ثم
عادوا اليه فأنهم لا يجمعوا الا باذن مستأنف من الامام كذلك فى الخلاصة ودل كلامهم ان
النائب اذا عزل قبل الشروع فى الصلاة ليس له اقامتها لانه لم يبق نائباً لكن شرطوا ان يأتيه
الكتاب بعزله أو يقدم عليه الامير الثانى فان وجد أحدهما فصلاته باطلة فان صلى صاحب شرط
جاز لان عمالهم على حالهم حتى يعزلوا كذلك فى الخلاصة وبه علم ان الباشا بمصر اذا عزل والخطباء
على حالهم ولا يحتاجون الى اذن جديد من الثانى الا اذا عزلهم وقيدنا بكونه علم العزل قبل الشروع
لانه لو شرع ثم حضر والآخر فانه يفتى فى صلاته كرجل أمره الامام ان يصلى بالناس الجمعة ثم جبر
عليه وهو فى الصلاة لا يعمل بجبره لان شروعه صحيح وان جبر عليه قبل الشروع عمل جبره (قوله ووقت
الظهر) أى شرط صحته ان تؤدى فى وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة مقام
الظهر على خلاف القياس لانه سقوط أربع ركعتين فتراعى الخصوصيات التى ورد الشرع
بها مما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت فى عمره ولا بدون
الخطبة فيه فثبت اشتراطها وكون الخطبة فى الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطها
ككونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتى بيانه (قوله فتبطل

الوقوف كذا في شرح المقدمي ولنظر ما علة التأمل فإن المسجد بانهدامه لا تزول عنه المسجدية بخلاف المصر وانظر فتاوى ابن السبلي (قوله وفيه نظر ظاهر الخ) ١٥٨ قال الرملي عن الشيخ المقدسي ليست هذه نص عبارة فتح القدير بل قلبتها

وقد تمت وأتت لتمكين من إيراد ما اخترت وعبرة المحقق بعد أن ذكر قول الامام في كفاية الحمد لله ونحوها في الخطبة وإن ذلك يسمى خطبة لغة وإن لم يسم به عرفا وإن العرف إنما يعتبر فيما بين الناس ومحاوراتهم للدلالة على غرضهم وأما في أمرين العبد وره فعتبر حقيقة اللفظ لغة ثم بخروجه والخطبة قبلها قال وهذا الكلام هو المعتمد لأبي حنيفة رحمه الله فوجب اعتبار ما يتفرع عنه يعني رواية عدم اشتراط المحضور اه وكذا اعترضه أخوه في النهروا لكن ناقش المحقق فقال بعد نقل كلامه وحاصله أن الدليل إنما دل على أن الشرط مطلق الذي ذكره المسمى خطبة لغة غير مقيد بحضرة أحد فيعتبر فيه حقيقة اللفظ وهذا ظاهر في اقتضائه صحتها وحده لا اشتراط قصد التسمية ونحوها يقتضي أنه لو خطب وحده جاز لكن لقائل أن يقول إن الأمر بالسعي إلى الذي ليس

بخروجه) أي صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد لفوات شرطها فلا يبنى الظهر لاختلاف الصلاتين قدر احوالا واسما أطلقه فشم كل مصطلح لها ولهذا قال في المحيط لو نام خاف الامام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لأنه لو أتم لصار قاضيا وفضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتبه في الوقت لم يفسد لأنه صار مؤديا للجمعة في وقتها اه وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تمقلب تطوعا عند أبي حنيفة وعندهما يبطل أصلا اه ولا يخفى مخالفة أبي يوسف أصله هنا فإنه موافق للامام في أنه إذا بطل الوصف لا تبطل الأصل وفي السراج الوهاج معزيا إلى النوادر امام صلى بالناس الجمعة فدخل معه رجل في الصلاة فرجه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فإنه يتم الجمعة بغير قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسئلة بحالها ثم طلعت الشمس حثت فسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي أن يكون ما في النوادر ضعيفا لأن ما في المحيط يخالفه لأنه لا فرق في اللاحق بين أن يكون عذره النوم أو الزجة (قوله والخطبة قبلها) أي وشرط صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون الخطبة ونقل في فتح القدير الإجماع على اشتراط نفس الخطبة ولا نها شرط وشرط الشيء سابق عليه ولو قال فيه أي في وقت الظهر لكان أولى لأنه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح وشرط الشارح أن يكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وإن كانوا صما أو نياما وظاهره أنه لا يلحق لوقوعها الشرط حضور واحد وفي الخلاصة ما يخالفه وأنه قال لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز وفي الأصل قال فيه روايتان ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز أن كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد أنه لو خطب وحده وأنه يجوز أخذ من قولهم يشترط عنده في التسمية والتحميدة أن يقال على قصد الخطبة فلو جدد لعطاس لا يجزى عن الواجب انتهى وفيه نظر ظاهر لأنه لا يدل على ما ذكره بشئ من أنواع الدلالات كما لا يخفى وصح في الظهيرية أنه لو خطب وحده وأنه لا يجوز وفي المضمرات معزيا إلى الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلف المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز إلا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الأصح لأنه لا يشترط لها سائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدائع ثم هي وإن كانت قائمة مقام الركعتين شرط وليست بركن لأن صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها اه وفي فتح القدير وأعلم أن الخطبة شرط انعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشترط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لأنها من النسبيات فعن هذا قالوا لو أحدث الامام فقدم من لم يشهدا جاز أن يصلي بهم الجمعة لأنه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشأة والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط ألا ترى إلى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسدها هذا الخليفة أن لا يجوز أن يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقبالهم بهم لأنه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو فسد الاول استقبل بهم فكذلك الثاني فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز اه ولم يشترط المصنف أنه يصلي عقب الخطبة بل تراخ ففيه إشارة إلى أنه ليس بشرط فلذا

قالوا

الاستماعه والمأمور جمع فإذا جازت وحده لم يجز الأمر فائده وكان هذا هو وجه ما رجه في الظهيرية وبه يترجح ما جزم به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما مر

قالوا ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية لوتذكر الامام فائتة في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها وافتتح التطوع بعد الخطبة وان لم بعد الخطبة أجزاء وكذا اذا خطب جنباً كذا في فتح القدير ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهما في الخلاصة فقال ولو خطب محدثاً أو جنباً ثم توضأ أو اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فتعدى أو جامع واغتسل ثم جاء استقبال الخطبة وكذا في المحيط مع لالابان الاول من اعمال الصلاة بخلاف الثاني وان ظاهره ان الاستقبال في الثاني لازم والا فلا فرق بين الكل وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستئناف وبطلان الخطبة وهذا هو الظاهر لانه اذا طال الفصل لم يبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل وقد علم من تفاريحهم انه لا يشترط في الامام أن يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة بانه لو خطب صبي باذن السلطان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز (قوله وسن خطبتان بجلسة بينهما وطهارة قائماً) كما روى عن أبي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة يفتتح بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويعظ وينكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعظ في الثانية ولهذا قال في التخصيس ان الثانية كالاولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ وظاهره انه يسن قراءة آية في الثانية كالاولى والحاصل كما في المجتبى ان الكلام في الخطبة في أربعة مواضع في الخطبة والخطيب المستمع وشهود الخطبة أما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة فأما الفرض فشيان الوقت وذكر الله تعالى وأما سنها فخمسة عشر أحدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والمجنب وقال أبو يوسف لا يجوز وثانها القيام وثالثها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال أبو يوسف في الجوامع التعوذ في نفسه قبل الخطبة وخامسها أن يسمع القوم الخطبة وان لم يسمع أجزاء وسادسها ما روى الحسن عن أبي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة وهي تشتمل على عشرة أحدها البداءة بحمد الله وثانيها الثناء عليه بما هو أهله وثالثها الشهادتان ورابعها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها قراءة القرآن ونار كهامسى وروى انه صلى الله عليه وسلم قرأ فيها سورة العصر ومرة أخرى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون وأخرى ونادوا يا مالك وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد لله والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تاسعها ان يزيد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التطويل وأما الخطيب فيشترط فيه ان يتأهل للامامة في الجمعة والسنة في حق الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه للقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلاة وترك الكلام وقال الشافعي اذا استوى على المنبر سلم على القوم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام يبطل ذلك وأما المستمع فيستقبل الامام اذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يشمت ولا يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وقال لا يصلى السامع في نفسه وفي جواز قراءة القرآن وذكر الفقهاء والنظر فيه لمن يسمع الخطبة اختلاف المشايخ ويكره لمستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالاكل والشرب والعبث والالتفات وأما التخطي فمكره عند أبي حنيفة وقال انما يكره بعد خروج الامام وقال ارازي انما يجوز قبله اذا لم يؤذ احدافا ما تخطى السؤال فمكره في جميع الاحوال بالاجماع وأما شهود

وسن خطبتان بجلسة
بينهما وطهارة قائماً

(قوله وقد صرح في
الخلاصة بانه لو خطب
صبي الخ) قال في الظهيرية
لو خطب صبي اختلف
المشايخ فيه والخلاف في
صبي يعقل اه فاهنا
على أحد القولين وما
سيأتى عن المجتبى مبني
على الآخر قال الشيخ
اسماعيل والا كثر على
الجواز

الخطبة فشرط في حق الاسم دون المأموم اه ما في المجتبى وأطلق المصنف في الجلسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار ما عس موضع جلوسه من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر وأقبل على الناس أن يسلم عليهم لانه استدبرهم في صعوده اه ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته كما في السراج الوهاج ومنه أن يكون الجهر في الثانية دون الاولى كما في شرح الطحاوي وفي التجنيس وينبغي أن تكون الخطبة الثانية الحمد لله ثم تسبحة الى آخره لان هذا هو الثانية التي كان يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث ويذكر العمين اه ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام بخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال في التجنيس والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لانهم لو استقبلوا الامام لم يخرجوا في تسوية الصفوف بعد فراغه لكثرة الزحام وجزم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام وان كان عن يمين الامام أو عن يساره قريبا من الامام ينحرف الى الامام مستعدا للسمع ومن السنة أن يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المضممرات معز بالى روضة العلماء المحكمة في أن الخطيب يتقلد سيفاً ما قد سمعت الفقيه أبا الحسن الرسغفنى يقول كل بلدة فتحت عنوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها متقلداً بالسيف يريهم انها فتحت بالسيف وادار جعتم عن الاسلام فذلك السيف باقى في أيدي المسلمين نقا تذكركم به حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة أسلم أهلها طوعاً يخاطبون فيها بالسيف ومدينة النبى صلى الله عليه وسلم فتحت بالقرآن فيخطب الخطيب بالسيف وتكون تلك البلدة عشرية ومكة فتحت بالسيف فيخطب مع السيف اه وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه عسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر ما في الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره أن يخطب متكئاً على قوس أو عصا لكن قال في الحاوى القدسي اذا فرغ المؤذنون قام الامام والسيف بيساره وهو متكئ عليه اه وهو صريح فيه الآن يفرق بين السيف وغيره وفي المجتبى ويخطب بالسيف في البلدة التي فتحت بالسيف وفي السراج الوهاج وأما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روى ان عطاء سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما كانت الخطبة تذكراً وفي الخلاصة وغيره الدنوم الامام أفصل من التباعد على الصحيح ومنهم من اخبر النبا عد حتى لا يسمع مدح الفلانة في الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب مادام في الحمد والمواظف فعلهم الاستماع واذا أخذ في مدح الظلمة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكى في الظهيرية والحانية عن ابراهيم النخعي وابراهيم بن مهاجر انهما كانا يتكلمان وقت الخطبة فقيل لابراهيم النخعي في ذلك فقال انى صليت الظهر في دارى ثم رحت الى الجمعة فقيمة ولذلك تأويلان أحدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلى الجمعة لانه كان لا يرى الحائز سلطانا وسلطانهم يومئذ كان جائراً فانهم كانوا لا يصطلون الجمعة من أجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر في دارهم ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة أى نافلة اه وقد سمعت في زماننا ان بعضهم يترك الجمعة متأولاً بالتأويل الاول وهو فاسد لان فاعله محتمل درأى ذلك وأما المقلد لابي حنيفة فحرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائز سلطان كما قدمناه وفي أول التجنيس معزى الى الفقيه أبي الليث ينبغي أن يكون في مجلس الواعظ الخوف والرجاء ولا يجعل كله خوفاً ولا كله

(قوله وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه عسكه بيده كما هو المتعارف) أى كما يفهمه كلام الحاوى الآتى لكن دفع المناوأة في النهر بامكانه مع التقليد

(قوله ولم أرفمعا عندي)
 الخ) سيد كرام المؤلف
 تخريج المسئلة على
 مذهبنا قيل قول
 المصنف ويجب السعي
 وترك البيع (قوله هل
 هو مسنون أم لا) قال
 ابن حجر في شرحه على
 المنهاج للنووي تنبيه
 كلامهم هذا صريح في أن
 اتخاذ مرق الخطيب يقرأ
 الآية والخبر المشهورين
 بدعة وهو كذلك لأنه
 حدث بعد الصدر الأول
 قيل لكنها حسنة لمحت
 الآية على ما يندب لكل
 أحد من أكتار الصلاة
 وكفت تحميدة أو تهليلة
 أو تسبيحة والجماعة
 وهم ثلاثة
 والسلام على رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا سيما
 في هذا اليوم وكث
 الخبر على تأكد الانصات
 المفوت تركه لفضل
 الجمعة بل والموقع في
 الأثم عند الأكثرين من
 العلماء وأقول يستدل
 لذلك أيضا بأنه صلى الله
 عليه وسلم أمر من
 يستنصت له الناس عند
 ارادته خطبة منى في حجة
 الوداع فقياسه أنه يندب
 الخطيب أمر غير بهان
 يستنصت له الناس وهذا

رجاء لانه ورد النهي عن ذلك ولان الاول يفضى الى القنوط والثاني الى الامن فيجمع بينهما وقال
 الامام أبو بكر الرستغني يجب أن يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله عليه الصلاة والسلام يسروا ولا
 تعسروا وبشر واولا تنفروا واولا من رجع الى الباب بالكرامة يكون أثبت اه وفي القنينة قال
 أبو يوسف في الجامع ينبغي للخطيب اذا صعد المنبر أن يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة اه وفي ضياء
 الخلو مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الحاء وخطب المرأة خطبة بكسر الحاء قال الله
 تعالى من خطبة النساء وفي الحديث لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه اه وفي الحاوي القدسي
 والسنة أن يكون جلوس الامام في مخدعه عن يمين المنبر فان لم يكن ففي جهته أو ناحيته وتكره
 صلته في المهراب قبل الخطبة وليد ابن السواد اقتداء بالخلفاء وللتوارث في الاعصار والامصار اه
 ولم أرفمعا عندي من كتب أئمتنا حكم المرق الذي يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الآية كما
 هو المعهود هل هو مسنون أم لا وفي البدائع ويكره للخطيب أن يتكلم في حال خطبته الا اذا كان أمرا
 بمعروف فلا يكره لكونه منها وفي خزنة الفقه لابي الليث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد
 الفطر وخطبة عيد الاضحى وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء في قول أبي يوسف ومحمد وثلاث خطب
 في الحج واحدة منها بالجلوس بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر والثاني بعروقات قبل الظهر يجلس فيها
 جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر يوم مني يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ في ثلاث خطب
 منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة عيد
 الفطر والاضحى وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التي بمكة وعرفة يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم
 بالخطبة اه (قوله وكفت تحميدة أو تهليلة أو تسبيحة) أي وكفي في الخطبة المفروضة مطلق ذكر الله
 تعالى على وجه القصد عند أبي حنيفة لطلاقه في الآية الشريفة وقال الشرح ان يأتي بكلام يسمى
 خطبة في العرف وأقله قدر التشهد الى عبده ورسوله تقيدها بالمعارف كما قاله في القراءة وأبو
 حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال بافترض مطلق الذ كر الآية وباستئذان الخطبة المتعارفة لفعله
 عليه الصلاة والسلام تنزيلا للشروعات على حسب أدلتها ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب
 الفقه وهي انه لما خطب في أول جمعة ولى الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله وارتج عليه فقال ان أبا بكر
 وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وأنتم الى امام فعال أخرج منكم الى امام قوال وستأتكم الخطب بعد
 وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلي بهم ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجماعا وارتج بالتحفيف على
 الاصح أي استغفر الله عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله انكم الى
 امام الى آخره ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين تكون على كثرة المقال مع قبح الفعل
 فأما وان لم أكن قوالا مثلهم فانا على الخير دون الشرفا ما ان يريد هذا القول تقصيل نفسه على الشيخين
 فلا كذا في النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنون لا يكفي فيها مطلق بل لا بد ان يأتي بما
 قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطس على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند أبي
 حنيفة أيضا كما في التسمية على الذبيحة وعن أبي حنيفة في رواية أخرى انه يجزئه والفرق على هذه
 الرواية وهو ان المأمورية في الخطبة المذكورة مطلقا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد وفي باب
 الذبيحة المأمور بالذكر عليه وذلك بان يقصده والاول اصح كذا في التجنيس (قوله والجماعة وهم
 ثلاثة) أي شرط صحتها ان يصلي مع الامام ثلاثة فأكثر لا جماع العلماء على أنه لا بد فيها من الجماعة
 كما في البدائع وانما اختلفوا في مقدارها فاذا ذكره المصنف قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف

هو شأن المرقى فلم يدخل ذكره للخبر في خبر البدعة أم لا أه قلت لكن ينبغي تقييد جواز ذلك على مذهبنا بما قبل خروج الخطيب من محبته لا كما يفعل الآن وقد كنت ذكرت ذلك خطيب السليمانية في صالحة دمشق وأمر المرقى بفعل ذلك قبل خروجه وهو مستمر إلى الآن والحمد لله تعالى (قوله والافلو نفروا قبله الخ) قال في سوى الامام فان نفروا قبل سجوده بطلت والاذن العام

النهر هذا يفيد انهم عادوا اليه بعد ما رفع رأسه من الركوع انها تصح وليس هذا في الخلاصة بل المذكور فيها انهم لو جاؤا قبل أن يرفع رأسه من الركوع جار ولا بد منه لانهم لو لم يفتحوها معه وانما أدركوه في الركوع جاز والا لا كافي الشرح وغيره فكذا هذا (قوله حتى ان أمير الوأغلق الخ) ينبغي جملة على ما اذا منع الناس من الصلاة والافلاذن العام يحصل بفتح أبواب الجامع للواردين كما عازه في الدر المختار إلى الكافي وفيه عن مجمع الأنهر

اثنان سوى الامام لانهم مع الامام ثلاثون هي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواء فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع أطلق الثلاثة فتشمل العبيد والمسافرين والمرضى والاميين والمحرسين لصلاحتهم للإمامة في الجمعة اما الكل واحد أو من هو مثل حالهم في الامي والاخرس فصلحوا ان يقتديا بمن فوقهما كذا في المحيط ولا يرد عليه النساء والصبيان فان الجمعة لا تصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للإمامة فيها بحال لان النساء خرجن بالتأني في ثلاثة أي ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف إلى الكامل وشمل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضروا الخطبة لما في التجنيس وغيره اذا خطب بحضرة جماعة ثم نفروا وواجه آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلي بهم الجمعة أجزأهم (قوله فان نفروا قبل سجوده بطات) بيان لكون الجماعة شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريم عند أبي حنيفة وعندهما شرط انعقاد التحريم وفائده انهم لو نفروا بعد التحريم قبل تقيد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعندهما يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التحريم في حق المقتسدي فكذا في حق الامام والجامع ان تحريم الجمعة اذا صحت صح بناء الجمعة عليها ولهذا لو أدركه انسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول أبي يوسف الا ان محمد اتركه هنا ماسيا أي ولا يبي حنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريم لادى إلى المخرج لان تحريمه حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وهذا لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبير الامام وانه مما يتبعه من رعايته وبالإجماع ليس بشرط وانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت مشاركته اياه فلم يجعل شرط انعقاد التحريم لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقيد الركعة بالسجدة لأن الاداء فعل والحاجة إلى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فحلف لا يقيد الركعة بسجدة لا يحنث فاذ لم يقيدها لم يوجد الاداء فلم ينعد فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام إلى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء النسوان والصبيان ولا بمجادون الثلاث من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفر واحد منهم لمكان أولى قيد بقوله قبل سجوده أي الامام لانهم لو نفروا بعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا لغير بناء على انها عنده شرط بقائها منعقدة إلى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست بشرط للبقاء لما عرف في البدائع ومن فروع المسئلة ما لو أحرم الامام ولم يحرموا حتى قرأوا ركع فأحرموا بعد ما ركع وان أدركوه في الركوع صححت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والافلا لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبع للامام فيكتفي بالانعقاد في حق الاصل لكونه بانيا على صلاته ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفروا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والافلو نفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كافي الخلاصة وفيها اذا كبر الامام ومعه قوم متوضئون فلم يكبروا معه حتى أحدوا ثم جاء آخرون وذهب الاولون جازا استحسانا ولو كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير اه (قوله والاذن العام) أي شرط صحتها الاداء على سبيل الاشتهار حتى لو أن أميراً أغلق أبواب الحصن وصلى فيه باهرا وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره وأذن للناس

معر بالي شرح عدون المذاهب لا يضر غلق باب القلعة له ذوا ولعاده قدمة لان الاذن العام مقرر لاهله وغلقه لمنع العدو ولا المصلح
نعم لو لم يغلّق لكان أحسن اه وبه اندفع قول الشيخ امجد على وعلى اعتباره أي الاذن ١٦٣ العام تحصل الشبهة في صحتها في قلعة

دمشق واضربا حيث
يفلق بابها ويمنع الناس
من الدخول حال الصلاة
كما هو المعتاد فيها بل
اظهار حينئذ عدم الصحة
اذلا اذن عام فيها الامن
في داخلها كمن في داخل
القصر (قوله فان قال
الاجير حط عني الربع
بمقدار اشتغالي) لم أجد
لفظه الربع هنا في نسخة
الخلاصة وبدونها يظهر

وشرط وجوبها الاقامة
والدكورة والصحة
والحرية وسلامة العنين
والرجلين

المعنى وكأنها زائدة
من النسخ في نسخة
المؤلف والمعنى ما قاله في
التتارخانية ليس للاجير
ان يطالبه من الربع
المحطوط بمقدار اشتغاله
بالصلاة (قوله ولا حاجة
الخ) ذكر في النهران المراد
بالريض الذي خرج بقيد
الصحة من ساء مزاجه
وأمكن علاجه ولكل
جهة لما قاله بعضهم ان
عدم سلامة العنين
والرجلين من الامراض
عند الاطباء الانهمافي
العرف لا يعدان مرضا
فهذا خصهما بالذكر

لناس بالدخول جاز ويكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعلو الاول بانها من شعائر الاسلام
وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشهار وفي المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة
في دينه ودنياه احتياج العامة اليه فلو امر اناسا يجمع بهم في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لاهل
الجامع دون اهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك اه ولم يذ كر صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير
مذكور في ظاهر الرواية وانما هو رواية النوادر كما في البدائع (قوله وشرط وجوبها الاقامة
والدكورة والصحة والحرية وسلامة العنين والرجلين) فلا تجب على مسافر ولا على امرأة ولا
مريض ولا عبد ولا أعمى ولا متعد لان المسافر يخرج في الحضور وكذا المريض والأعمى والعبد
مشغول بخدمة المولى والمرأة بتخدمة الزوج فعذر وادفع المخرج والضرر ولم أر حكم الأعمى اذا كان
مقيما بالجامع الذي تصلى فيه الجمعة وأقيمت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم المخرج أولا وانما لم
يذكر العقل والبلوغ والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كما في الخلاصة
وأما الشيخ الكبير الذي ضعف فهو ملحق بالمريض فلا يجب عليه وفي فتح القدير والمطر الشديدي
والاختفاء من السلطان النظام مسقط فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والدكورة والصحة
والحرية ووجود البصر والقدرة على المشي وعدم المحس والخوف والمطر الشديد لكان أشمل
وأشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبد الذي حضر مع
مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبد الذي يؤدي الضريرة لفقد الشرط لكن هل
له صلاتها بغير اذن المولى قال في التجنيس واذا أراد العبد أن يخرج الى الجمعة أو الى العيدين بغير
اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز ولا فلا يخل له الخروج بغير اذنه لان الحق له في
ذلك ولو رآه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة
مولاه الى الجامع فانه يشتغل بالحفظ ولا يصلى الجمعة لانه لم يوجد الرضا بادهاء الجمعة والاصح ان له
ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى في امساك دابته اه وفي السراج الوهاج وان اذن للعبد مولاه وجب
عليه الحضور وقال بعضهم يتخير وصحح الوجوب على المكاتب ومعنى البعض ولا يخفى ما فيه وخزم
في الظهيرية في العبد الذي اذن له مولاه بالتخير وهو أليق بالقواعد فأشار باشتراط سلامة العنين
الى عدم وجوبها على الأعمى مطلقا ما اذا لم يجد قائدا فجمع عليه وان وجدته اما بطريق التبرع أو
الاجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أي خيفة وعندهما تجب عليه وأشار باقتضائه على
هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفي الخلاصة ولستأجر منع الاجير عن حضور الجمعة وهذا
قول الامام أبي حفص وقال الامام أبو علي الدقاق ليس له أن يمنعه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر
اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحط عنه شيء وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع
النهار حط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير حط عني الربع بمقدار اشتغالي بالصلاة لم يكن له ذلك
اه وظاهر المتون يشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العنين والرجلين لدخولهما تحت الصحة
كما وقع في كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضي أن احدهما لو لم تسلم فانه
لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس بأعمى ولا بمقعّد فلو قال ووجود البصر والقدرة
على المشي لكان أولى الا أن يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثني أبطلت معنى التثنية كالجمع

ولان فهم اخلافا اه (قوله مع ان الامر بخلافه الخ) استدرك عليه في الدر المختار بما قاله الشنقي وغيره لا تجب على مفلوج الرجل
ولا مقطوعها وأجاب بعضهم بحمل ما ذكره المؤلف على ما اذا أصاب الاخرى مجرد المخرج الغير المانع من المشي بلا مشقة

فصار بمعنى المفرد وألحق بالمريض الممرض وفي السراج الوهاج الأصح أنه إن بقي المريض ضائعا بخروجه لم يجب عليه وفي التجنيس الرجل إذا أراد السفر يوم الجمعة لأبأس به إذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لأن الوجوب بآخر الوقت وآخر الوقت هو مسافر فلم يجب عليه صلاة الجمعة قال رضى الله عنه وحكى عن شمس الأئمة الحولاني أنه كان يقول لى في هذه المسئلة اشكال وهو ان اعتبار آخر الوقت انما يكون فيما ينقربا دأته وهو سائر الصلوات فأما الجمعة لا ينقربا دأها وانما يؤدبها الامام والناس فينبغي أن يعتبر وقت أدائهم حتى إذا كان لا يخرج من المصر قبل أداءه الناس فينبغي أن يلزمه شهود الجمعة اه (قوله ومن لا الجمعة عليه ان أداها جازع عن فرض الوقت) لانهم يحملوه فصاروا كالسافر اذا صام وأشار بقوله جازع عن الفرض الى أنهم أهل للتكليف فلا يرد عليه الصبي والمجنون وان دخلا تحت قوله ومن لا الجمعة عليه ولهذا فصل في البدائع فيمن لا الجمعة عليه فقال ان كان صيا وصلاها فهي تطوع له وان كان مجنونا فلا صلاة له أصلا وأما من كان أهلا للوجوب كالمرضى والمسافر والمرأة والعبد يجزئهم ويسقط عنهم الظهر فيسبب الجمعة لان من لا يج عليه اذا أدى الحج فان كان لفقد المال وان الحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده فانه لا يج عليه لما ذكرنا وان كان لعدم أهليته كالعبد ان أدى الحج مع مولاه فانه لا يحكم بجوازه فراضا حتى يؤخذ بحجة الاسلام بعد حريته والفرق أن المنع من الجمعة كان نظرا للمولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز لاننا لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتعطل عليه منافعه ثانيا فينقلب النظر ضررا وداليس بحكمة فتبين في الاسرة أن النظر في الحكم بالجواز فصار مأذونا دلالة كالعبد المحجور عليه اذا أجرفسه أنه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب عليه كمال الاجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج وان هناك لا يتبين أن النظر للمولى في الحكم بالجواز لانه لا يؤخذ للمحال بشئ آخر اذالم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كذا في البدائع ولم أر نقلا صريحا هل الافضل لمن لا الجمعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر لكن ظاهر الهداية والعناية وغاية البيان أن الافضل لهم صلاة الجمعة لانهم ذكر وأن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة فدل أن العزيمة صلاة الجمعة وينبغي أن يستثنى منه المرأة وان صلاتها في بيتها أفضل والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وللمسافر والعبد والمريض أن يؤثم فيها) أى في الجمعة وقال زفر لا يجزئه لانه لا فرض عليه واشبهه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة واذا حضر واتقع فرضا على ما بينا أما أداءه الصبي فسلوب الاهلية والمرأة لا تصلح لامامة الرجال (قوله وتنعتد بهم) أى الجمعة بالمسافر والعبد والمريض للاشارة الى رد قول الشافعي ان هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم في العدد الذى تنعتد بهم الجمعة وذلك لانهم لم يصلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتداء أولى كذا في العناية (قوله ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره) أى حرم قطعها وانما ذكر الكراهة اتباعا للقيدورى مع أنه مما لا ينبغي فانه أوقع بعض الجهلة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا أن من أنكر فريضتها فهو كافر بالله تعالى قال في فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه تركه الفرض القطعي باتفاقهم الذى هو آكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكباً محرماً غير أن الظهر تقع محجة اه فالحاصل أن فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على أن بخروج الوقت يصلى الظهر بنية القضاء فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ثم هو مأمور باسقاطه والايتان بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة وائدة الاختلاف تظهر في ثلاثة أحدها في هذه

ومن لا الجمعة عليه ان
أداها جازع عن فرض
الوقت وللمسافر والعبد
والمرضى أن يؤثم فيها
وتنعتد بهم ومن لا عذر
له لو صلى الظهر قبلها كره
(قوله أحدها هذه
المسئلة) أعنى مسئلة
المن أى صحة الظهر مع
الكره أو المحرمة فانها
لا تصح عند زفر كافي
التبيين والفتح وكان ينبغي
للمؤلف أن ينص على
ذلك ليندفع الاشتباه

(قوله وروى عنه الغرض) ونقل عن محمد رحمه الله ان فرض الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهر وروى عنه انه قال لأدري ما أصلي فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الفرض بآداء الظهر أو الجمعة يريد ١٦٥ به ان أصل الفرض أحدهما

لا بعينه ويتعين بفعاله ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره في الكتاب (قوله فالبطالان به مقيد بما اذا كان يرجو أدراكها) الا صوب اسقاطه لاقتضائه عدم

وان سعى اليها بطل

البطالان فيما اذا لم يدركها لبعده المسافة مع انه سينقل عن السراج تصحيح البطلان وعبرة السراج هكذا وهذا اذا سعى اليها والا امام في الصلاة أو قبل أن يصلي وشرط بعض أصحابنا كونه يدركه والصحيح الاول وفي النهاية اذا سعى الى الجمعة قبل أن يصلها الامام الا انه لا يرجو ادراكها لبعده المسافة لم يبطل ظهره في قول العراقيين ويبطل في قول البخاريين وهو الصحيح اه وبها علم عدم صحته في النهر من عزوه التقيد للبطالان برجاء ادراكها وتصحيح عدمه حين عدمه الى السراج وقد تابعه في الدر المختار (قوله حتى لو كان يتسه قريبان المسجد) أي وبعيدان

المسئلة ثانها لو نوى فرض الوقت يصير شارعا في الظهر عندنا وعندنا في الجمعة ثالثها لو تذكر فائتة عليه وكان لو اشغل بالقضاء تفوته الجمعة دون الظهر فانه يقضى ويصلى الظهر بعده عندنا وعندنا يصلى الجمعة ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضي اتفاقا كذا في أكثر الكتب وفي المحيط ذكر ثلاثة أقوال عندنا فرض الوقت الظهر لكن العبد مأمور باسقاطه عنه بآداء الجمعة وعند محمد الغرض هو الجمعة وله أن يسقط بالظهر رخصة وروى عنه الغرض أحدهما لا بعينه ويتعين ذلك بآدائه وعند زفر والشافعي الغرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور اه وقد ظهر للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه في التعبير بالكراهة لان صلاة الظهر قبل أداء الجمعة من الامام ليست مفقوتة للجمعة حتى تكون حراما انما المفوت لها عدم سعيه فان سعيه بعد صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها فحرم عليه ذلك وأما الصلاة وانها مكروهة فقط باعتبار أنها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتمادها عليها وهم انما يحكموا على صلاة الظهر بالكراهة ولم يقل أحد ان ترك الجمعة بغير عذر مكروه حتى يلزم ما ذكر من الايقاع في جهالة فقوله في فتح القدير لانه ترك الفرض القطعي ممنوع لما علمت أنه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض والله سبحانه الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع أنه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير مكروهة وتفويت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلنا وقيد بقوله لا عذره لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام فلا كراهة اتفاقا (قوله فان سعى اليها بطل) أي الظهر المؤدى عند أبي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه مأمور بعد صلاة الظهر بنقضها بالذهاب الى الجمعة والذهاب اليها شروع في طريق نقضها المأمور به فيحكم بنقضها به احتياطاً لترك المعصية وقال لا تبطل حتى يدخل مع الامام واختلفوا في معنى السعي اليها والمختار أنه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان السعي الراض لها هو السعي اليها على الخصوص ومثله ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد من السعي المشي لا الاسراع فيه وانما عبروا به اتباعا للآية وقيد بقوله سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى الظهر فانه لا يبطل حتى يشرع مع الامام اتفاقا كذا في الحقائق وقيد بقوله اليها لانه لو خرج لحاجة أو خرج وقد فرغ الامام لم يبطل ظهره اجماعا والبطالان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان خرج والامام فيها أولم يكن شرع وأطاق فشمع ما اذا لم يدركها لبعده المسافة مع كون الامام فيها وقت الخروج أولم يكن شرع وهو قول البخاريين قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجه اليها وهي لم تغت بعد حتى لو كان يتسه قريبان من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية وتوجه بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الأصح أيضا لما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل أن يصلها الامام ثم ان الامام لم يصلها العذرا ولغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح أنها لا تبطل وكذا لو توجه اليها والامام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها للنائبة فالصحيح أنه لا يبطل ظهره ثم اعلم أن الضمير المستتر في قوله سعى يعود الى مصلى الظهر لا الى من لا عذره ليكون أفودوا شمل فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كما في غاية البيان والسراج الوهاج لكن التعليل المذكور أولا لا يشمله لان المعذور ليس بمأمور بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به في ذنبي

باب المسجد كما في السراج (قوله ثم اعلم ان الضمير المستتر الخ) قال في النهر الضمير في صلى واقع على من خاف منه وقع فيه غاية الامر انه سكت عن المعذور (قوله لكن التعليل أولا لا يشمله) أجاب السراج وكذا في الفتح في معرض الجواب عن قول زفر بانه انما

أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لان الغرض قد سقط عنه ولم يكن مأمورا
بنقصه فتكون الجمعة نافلا منه كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط أن ظهره انما يبطل
بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو أخف اشكالا وأسند المصنف البطالان الى
الظاهر ليعيد أصل الصلاة لم يبطل فينقلب نافلا كما في السراج الوهاج وذكر في الظهيرية والخلاصة
لرستاق اداسعي يوم الجمعة الى مصر يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائج نفسه في مصر ومعظم
مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده اقامة الحوائج لا غيرا وكان معظم
مقصوده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة اهـ وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فان
العبرة للأغلب وفيه سبب المصلي لان المأموم لم يسع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهره المأموم
وان بطل ظهر امامه لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط (قوله
وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة في مصر) لان المعذور قد يقتدى به غيره فيؤدي
الى تركها وما علل به في الهداية أولا بقواه لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جماعة للجماعات
مبنى على عدم جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المنصوص عليه رواية ودراية قيد بالمصر
لان الجماعة غير مكروهة في حق أهل السواد لانه لا جمعة عليهم وأدنا الكراهة ان الصلاة صحيحة
لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا يجب عليهم أن يحضر والجمعة لبعدها الموضع صلوا
الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة في الجمعة اهـ فان كانوا في السواد فظاهر وان كانوا
في مصر فهي مستثناة من كلام المصنف ولو حذف المصنف المعذور والمسجون لكان أولى فان
أداء الظهر بجماعة مكروه يوم الجمعة مطلقا قال في الظهيرية جماعة فاتهم الجمعة في مصر فانهم
يصلون الظهر بغیر اذان ولا اقامة ولا جماعة اهـ وذكر الولوالجي ولا يصلي يوم الجمعة جماعة في
مصر ولا يؤذن ولا يقسم في سجن وغيره لصلاة ولو زاد اداؤه منفردا قبل صلاة الامام لكان
أولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض أن يؤخر الصلاة الى أن يفرغ الامام من صلاة الجمعة وان لم
يؤخره يكرهه هو الصحيح اهـ ولعله اما لاحتمال أن يقتدى به غيره فيؤدي الى تركها أو يعافى
فيحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف
في أهل السجن فان في السراج الوهاج ان المسجونين ان كانوا ظلمة قدر واعلى ارضاء المحصوم وان
كانوا ظالمين أمكنهم الاستغناء وكان عليهم حضور الجمعة وقيد بالجماعة لما في التفريق أن
المعذور يصلي الظهر باذان واقامة وان كان لا تستحب الجماعة وقيد بالظهر لان في غيرهما لا بأس
أن يصلوا جماعة وأشار المصنف الى أن المساجد تعلق يوم الجمعة الا لجامع لثلاثي جمع فيها جماعة
كذا في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسألة الكتاب تحرمة لان الجماعة مؤدية
الى المحرام وما أدى اليه فهو مكروه تحريما (قوله ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أو تم
جمعة) يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمدان أدرك معه أكثر الركعة الثانية بني عليها الجمعة
وان أدرك أقلها بني عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه
فيصلي أربع اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا بالجمعة ويقرأ في الانحرين
لاحتمال النفلية وهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه
لسا ذكر لانها مختلفة لمان لا يبنى أحدهما على تحرمة الآخر ووجود الشرائط في حق الامام يجعل
موجودا في حق المسبوق وأشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد أن ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى

وكره للمعذور والمسجون
أداء الظهر بجماعة في
المصر ومن أدركها في
التشهد أو في سجود
السهو أو تم جمعة

رخص له تركها بالعدو
وبالالتزام التحق بالصحيح
(قوله ولو حذف المصنف
وقوله الا في ولو زاد أو
أداؤه الخ) قال في النهر أما
الحذف كما ذكره غير محتاج
اليه لانه معلوم بالأولى
وأما الزيادة فلانها توهم
ان الكراهة فيها كالتى
قبلها تحريمية وظاهر
الخلاصة يقتضى انها
تنزيهية (قوله في سجن
وغيره لصلاة) عبارة
الولوالجية لصلاة الظهر

الظهر لم يصح اقتداؤه كذا في المبسوط وفي المضمهرات انه يجمع عليه وأشار أيضا الى ان الامام يسجد
 للسهر وفي الجمعة والعيدين والمختار عند المتأخرين أن لا يسجد في الجمعة والعيدين له وهم الزيادة
 من الجهال كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضائه كان مخيرا في القراءة ان
 شاه جهر وان شاء خافت كذا في السراج الوهاج أيضا وفي المجتبى ولو زجه الناس فلم يستطع السجود
 فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق يمضي في صلاته بغير قراءة اه وقيد بالجمعة لان من أدرك الامام
 في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيدين اتفاقا كذا في فتح القدير من صلاة العيد وذكر في السراج
 ان عند محمد لم يصح مدر كالعيد وفي الظهيرية معزيا الى المتبقي مسافرا أدرك الامام يوم الجمعة في
 التشهد يصلي أربعين التكبير الذي دخل فيه اه وهو مخصص لمسا في المتون مقتضى حملها على ما اذا
 كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا (قوله) واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام) لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا
 يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة ولان الكلام يمتد طبعيا فيحصل
 بالاستماع والصلاة قد تلتزمه أيضا وبه اندفع قولهما انه لا بأس بالكلام اذا خرج قبل ان يخطف
 واذا نزل قبل ان يكبر وأجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفي العيون المراد اجابة المؤذن اما غيره من
 الكلام فيذكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وفسر الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في
 المضمهرات وذكر في السراج الوهاج يعني خروج من المقصورة وظهر عليهم وقيل صعد المنبر وان لم يكن
 في المسجد مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذكر اذا قام الامام الى الخطبة اه وفي شرح
 الجمع عبارة الخروج واردة على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشأنه
 فيخرج منه حين اراد الصعود هكذا شاهدناه في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود
 اه والحاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس والاقبام للصعود
 وأطلق في الصلاة تشمل السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث اذا قلت لصاحبك والامام يخطف
 يوم الجمعة أنصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف
 وهو أعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء أحدكم والامام
 بخطف فليركع ركعتين وليتجاوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيه اذ فعلا لمعارضة وجوابهم
 بحمله على ما اذا أمسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلاته كما اجابوا به في وائعة سليك الغطفاني فغير
 مناسب لمذهب الامام لما علم انه يمنع الصلاة بمجرد خروجه قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلاة
 وفي فتح القدير ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين اه وهو قول ضعيف وعزاه قاضخان الى
 النوادر قال فاذا قطع يلزمه أربع ركعات والصحيح خلافه كما في المحط قال الولوالجي في فتاواه اذ اشترع
 في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة أو الاربع قبل الظهر ثم أقيمت هل يقطع على رأس الركعتين
 تكلموا فيه والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة اه وكذا في المتبقي
 بالغين المجهمة ولا يرد عليه قضاء فائتة لم يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية فانها لا تذكره كما في السراج
 الوهاج لانه أطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط وأطلق في منع الكلام فشمس
 الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان أمرا معروفا فلا يكره
 لما روى ان عمر كان يخطف يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له أية ساعة هذه فقال له ما زدت
 حين سمعت النداء يا أمير المؤمنين على ان توضأت فقال والوضوء أيضا وقد علمت ان رسول الله أمر

واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام

(قوله) وهو مخصص لما
 في المتون الخ) قال في النهر
 الطاهر ان هذا يخرج
 على قول محمد غاية الامر
 انه يزم به لا اختياره اياه
 والمسافر مثال لا قيد اه
 ويؤيده ما مر في الرد على
 محمد (قوله) وهو أعلى من
 السنة وتحية المسجد
 كان المناسب أسقاط
 قوله وهو ليتكون قوله
 أعلى خبر الآن

(قوله كما صرح به في الخلاصة) قال في النهر لم يذكر التسبيح في الخلاصة وإنما عبارته ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا ينبغي أن يأكل ويشرب والامام في الخطبة ويحرم الكلام وسواه كان أمرا بالمعروف أو كلاما آخر نعم في البدائع يكره الكلام حال الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسبيح والتهلل والتكبير بل يجب عليه أن يسمع ويسكت وهذا قول ١٦٨ الامام وقال لا بأس به اذا خرج قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر واذا جلس

بالاغترسال اه فاستفيد منه انه لا يسلم اذا صعد المنبر وروى انه يسلم كما في السراج الوهاج وشمل التسبيح والذكر والقراءة وفي النهاية اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة قال بعضهم انما كان يكره ما كان من كلام الناس أما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاول اصح اه وكذا في العمالية وذكر الشارح ان الاحوط الانصات اه ويجب أن يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة ويدل عليه قواه على قول أبي حنيفة وأما وقت الخطبة والكلام مكروه تحريرا ولو كان أمرا بمعروف أو تنبيها أو غيره كما صرح به في الخلاصة وغيره او زاد فيها ان ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من أكل وشرب وكلام وهذا ان كان قريبا وان كان بعيدا فقد تقدم من المصنف ان الثاني كالقريب وهو الاحوط في المحيط وهو الاصح وأما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف وعن أبي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصححه وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن أشار بيده أو بعينه حين رأى منكرا الصحيح انه لا بأس به وشمل تسميت العاطس ورد السلام وعن أبي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلفوا في الحمد اذا عطس السامع وصححو انه يرد في نفسه لكن ذكر الوالحي ان الاصوب انه لا يجب فيهما لانه يختل الانصات وانه مأمور به وعليه الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف لو رأى رجلا عند بثرف خاف وقوعه فيها أو رأى عقربا تدب الى انسان فانه يجوز له ان يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج وفي المحتى الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من أولها الى آخرها وان كان فيها ذكر الولاية اه ثم اعلم ان ما تعرف من ان المرقى للخطيب يقرأ الحديث النبوي وان المؤذنين يؤمنون عند الدعاء ويدعون للصلاة بالرضى والسلطان بالنصر الى غير ذلك فكله حرام على مقتضى مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأغرب منه ان المرقى ينهى عن الامر بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرأه ثم يقول أنصتوا رحمكم الله ولم أره في وضع هذا المرقى في كتب أئمتنا (قوله ويجب السعي وترك البيع بالاذان الاول) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وإنما اعتبر بالاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذ الاذان قبله ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة للاذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما يخشى عليه فوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسند الى السائب بن يزيد قال كان النداء ليوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلما كان عثمان وكثير الناس زاد النداء الثالث على الزوراء

عند الثاني قبل الخلاف في اجابة المؤذن أما غيره فيكره اجماعا وقيل في كلام يتعلق بالآخرة أما المتعلق بالدنيا فيكره اجماعا (قوله انه يرد) الظاهر أن يقول بحمد (قوله في نفسه) قال القهستاني قبيل الامامة ويجب السعي اليها وترك البيع بالاذان الاول بان يسمع نفسه أو يصحح الحروف فانهم يفسروه به وعن أبي يوسف انه يصلي قلما اثمرا لامر الانصات والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كما في الكرماني اه وفي امداد الفتح عن الفتح بعد رواية أبي يوسف قال وهو الصواب (قوله ثم اعلم الخ) نقل الحبر الرملي عن الرملي الشاذلي ان والده أفتى بانه ليس له أصل في السنة وانه لم يفعل بين يديه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان يعمل حتى يخرج الناس فاذا اجتمعوا خرج

قال

اليهم وحده من غير شأويش يصح بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال انه بدعة حسنة لان في قراءة الآية ترغيبا في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث تبسيطا لاجتناب الكلام وأقره رملينا وقال انه لا ينبغي القول بحرمه قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الاممة وتظاهرهم عليه اه ولا يخفى ما فيه فان العرف لا يصير الحرام مباحا نامل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وتسميته ثالثا

لان الإقامة تسمى أذاناً كما في الحديث بين كل أذانين صلاة (قوله وصرح في السراج بعدمها) قال في النهرو ينبغي التعديل على الاول (قوله للاختلاف في وقته) قال في النهرو وقوع الخلاف في وقته لا يمنع القول بفرضيته وكفالك بوقت العصر شاهداه وفيه نظر لان مراد المؤلف ان أصل السعي فرض وأما كونه عند الاذان الاول فهو واجب ١٦٩ وليس بفرض للاختلاف فيه

فاورث شبهة وهذا بخلاف وقت العصر على انه لا يتأق القول بالوجوب هناك ولا بوصف الوقت بالواجب ولا بالفرض (قوله وقيل ما يلي المقصورة) نقل في التتارخانية ان في زماننا لا يمنع الامراء ان يدخل الفقراء المقصورة الداحلة والصف الاول وان جلس على المنبر اذن بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة

ما كان في المقصورة الداحلة وفيها عن التهذيب المقام في الصف الاول ما هو أقرب الى الامام خلفه ثم عن يمينه ثم عن يساره وفيها عن النصاب ان سبق أحد بالدخول في المسجد مكانه في الصف الاول فدخل رجل أ كبر منه سنناً أو أهل علم ينبغي له أن يتأخر ويقدمه تعظيماً له اه هذا وظاهر كلامهم هنا ان المقصورة اذا كانت وسط المسجد كمقصورة مسجد دمشق ان ما كان خارج المقصورة مما هو عن يمين الصف

قال البخاري الزوراه موضع بالسوق بالمدينة وفي فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان للجمعة سنة فانه من المعلوم انه كان عليه السلام اذا رقى المنبر أخذ بلال في الاذان فاذا أكمله أخذ عليه السلام في الخطبة فقي كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس وهذا مدفوع بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا الجوز لما قدمنا من عموم انه كان عليه السلام يصلي اذا زالت الشمس أربع ركعات ويجب في حقهم لانهم أيضاً يعلمون الزوال كالمؤذن بل ربما يعلمونه بدخول الوقت له وذن اه والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه أيضاً كذا في السراج الوهاج وأشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه لو باع واشترى حالة السعي فهو مكروه أيضاً وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذا لم يشغله وصرح بالوجوب لينبذ ان الاشتغال بعمل آخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظر لان البيع وقت الاذان جائز لكنه مكروه وان المراد بالجواز الصحة لا المحل وبه اندفع أيضاً ما ذكره العاضى الاسميحي من ان البيع وقت النداء مكروه للآية ولو فعل كان جائزاً والامر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لا على الحتم ولا يجاب اه فانه يفيدان الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تحريمية اتمافاً ولهذا وجب فسحه لو وقع وأيضاً قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على فرضية صلاة الجمعة فعلم انه للوجوب وتول الاكل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود لما علمت وانما لم يقل ويفترض السعي مع انه فرض للاختلاف في وقته هل هو الاذان الاول أو الثاني أو العبرة لدخول الوقت وفي المضمرات والذي يبيع ويشترى في المسجد أو على باب المسجد أعظم انما وأنقل وزرا (قوله فاذا جلس على المنبر بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة) بذلك جرى التوارث والضمير في قوله بين يديه عائداً الى الخطيب الجالس وفي القدوري بين يدي المنبر وهو محاذ اطلاقاً لاسم المحل على التحال كما في السراج الوهاج فاطلق اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من الكتب لو سمع النداء وقت الاكل يتركه اذا خاف فوت الجمعة كخروج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويمس طيباً ان وجدته ويلبس أحسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان الصلاة فيه أفضل ثم تكلموا في الصف الاول قيل هو خلف الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة وبه أخذ الفقهاء أبو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات يوم الجمعة يرجى له فضل وفي البدائع وينبغي للامام ان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر ولو قرأ في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين أو في الاولى بسبع اسم ربك الاعلى وفي الثانية بسورة هل أتاك حديث الغاشية فحسن تبركاً بفعله عليه السلام ولكن لا يواطى على قراءته بل يقرأ غيرهما في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى هجر الباقي

٢٢ - بحر ثاني ١٢ الداحل وعن يساره لا يسمى صفاً أول فليستامل الآن يقال ان مرادهم بالمقصورة بيت داحل الجدار القبلي كبيت الخطيب في مسجد دمشق الذي يخرج منه الخطيب فالظاهر ان ملوكهم كانوا يصلون فيه خوفاً من الاعداء فلا يمكنون الناس من الدخول فيه أما مثل مقصورة دمشق والذي يظهر ان ما عن طرفها قرب الحائط القبلي صف أول

﴿باب العيدين﴾ (قوله وهو كذلك لوجهين) قال في التهر فيه نظر اما اول فلان الجامع وان صنف بعد الان قوله ولا يترك واحدا منهما يدل على الوجوب اذ مثل هذا الكلام في الرواية يذكّر في الواجب غالبا كما في المعراج واما ثانيا فلانه صرح في الاصل في موضع آخر بالوجوب ففي المجتبى ذكر محمد في الاصل ارايت العيدين هل يجب الخروج فيهما على أهل القرى والمجبال والسواد قال انما يجب على الامصار ١٧٠ والمدائن فنص على الوجوب اه وبهذا يستغنى عما مر من ان في الاصل ما يدل على

الوجوب وفي البدائع وتأويل ما في الجامع انها وجبت بالسنة او هي سنة مؤكدة وانها في معنى الواجب على ان اطلاق اسم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على

﴿باب صلاة العيدين﴾

تجب صلاة العيدين على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة

وجوبها وذكر ابو موسى الضرب في مختصره انها فرض كفاية والصحيح انها واجبة اه وقيل في المسئلة روايتان كذا في الظهيرية (قوله احدهما ان الجامع الصغير الخ) قال في النهر فائدة سمى الاصل أصلا لانه صنف أولا ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات كذا في غاية البيان وذكر الحلبي في بحث التسميع ان محمدا قرأ على أبي يوسف الا ما كان فيه اسم الكبير كما مضاربة الكبير

﴿باب العيدين﴾

أي صلاة العيدين ولا خفاء في وجه المناسبة وسمى به لما ان لله سبحانه وتعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده اولانه يعود ويتكبر اولانه يعود بالفرح والسرور أو تفاؤلا بعوده على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تفاؤلا بقولها أي برجوعها ووجه اعياد وكان حقه أعياد لانه من العود ولكن جميع بالياء للزومها في الواحد والفرق بينهما وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود الله وفانه يجمع على أعياد كما في العيني وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الاولى من الهجرة كما رواه ابو داود مسندا الى أنس رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا نلعب فيهما في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد أبدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر (قوله تجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة) تصریح بوجوبها وواحدى الروايتين عن أبي حنيفة وهو الاصح كما في الهداية واختار كما في الخلاصة وهو قول الاكثرين كما في المجتبى ويدل عليه مسند في الرواية قول محمد في الاصل ولا يصلي نافلة في جماعة الاقيام رمضان وصلاة الكسوف فانه من العيدين فاعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليهما من غير ترك وفي رواية أخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العيدين يجتمعان في يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال في غاية البيان وهذا أظهر ولم يعلمه وهو كذلك لوجهين احدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فافه هو الموعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر أنه لا خلاف في الحقيقة لأن المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قواه ولا يترك واحدا منهما وكما صرح به في المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح أنه يأم بترك المؤكدة كالواجب وفي المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وأما ادان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط العيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلا وصح وأساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صح وأساء ولا تعاد الصلاة

والمزارة الكبير والمادون الكبير والسير الكبير وفي عقد الفرائدان السير الكبير هو آخر تأليف محمد رحمه الله تعالى (قوله فانه ليست بشرط) أي بل سنة لأنها تؤدي بعد الصلاة وشرط الشيء يسبقه أو يقارنه كذا في النهر قال وتناخسرها الى ما بعد صلاة العيد سنة كذا في الظهيرية وهذا يقتضي أنه لو خطب قبلها كان آتيا بأصلها وفيه توقف اذ لم ينقل قال الشيخ اسمعيل وليس بصحيح لجواز المتقدمة وعدم اعادتها كما وقع بهما التصريح

وبه اندفع مافي السراج الوهاج من ان المملوك تحب عليه العيد اذا اذن له مولاه ولا تحب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظهر وليس كذلك العيد فانه لا بدل له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن فخالفه بعد الاذن كما حاله قبله وفي القنية صلاة العيد في الرسا تتي تكرر كراهة تحريم اه لانه اشتغال بما لا ينصح لان المصير شرط الصحة (قوله ونذ يوم الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس احسن ثيابه) اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخاري كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا وأما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له أصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيد وان لم يكن أبيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي انه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العيد برة جراء وفي فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمراء وخضراء لا يجرى تحتها فليكن يحمل البردة أحدهما اه بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الاجر كما رواه أبو داود والقول مقدم على الفعل والمحاط مقدم على المبيح لو تعارض فكيف اذا لم يتعارض بالمحل المذكور وزاد في الحاوي القدسي ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التخم والتبكير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلي وصلاة الغداة في مسجده و الخروج الى المصلي ماشيا والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر وفي المجتبى فان قلت عد الغسل ههنا مستحبا وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعدسات المستحبات المذكورة ههنا في بعض الكتب سنة اه (قوله ويؤدي صدقة الفطر) معطوف على يطعم فيقتضي أن يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلي فالصدقة الفطر احوال أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانيها يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثها يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعها بعد يوم الفطر وهو صحيح ويأتي بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كن أخرج بعد الغداة فانه يأتي ثم يزول بالاداء كما سيأتي وانما استحباب الاداء قبله للحديث من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب أن يأكل قبل الخروج الى المصلي فيقدم للفقر ليأكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة (قوله ثم يتوجه الى المصلي) ضبطه في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا أتى بأسلوب آخر وهو العطف بهم وفي السراج الوهاج المستحب أن يتوجه ماشيا ولا يركب في الرجوع لان النبي صلى الله عليه وسلم ماركب في عيد ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قرية وفي التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ والصحيح اه وفي المغرب الجبانة المصلي العام في الصحراء وعلى هذا فيجوز أن يكون منصوبا عطا على يطعم لان التوجه الى المصلي مندوب كما أودعه في التجنيس وان كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيد في الجامع ولم يتوجه الى المصلي فقد ترك السنة وانما أتى بهم لإفادة ان التوجه متراح عن جميع الأفعال السابقة وفي الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في زماننا وعن أبي حنيفة

ونذ في الفطر أن يطعم
ويغتسل ويستاك
ويتطيب ويلبس احسن
ثيابه ويؤدي صدقة
الفطر ثم يتوجه الى المصلي
(قوله وبه اندفع مافي
السراج) أي بما أفاده
المصنف ان جميع شرائط
الجمعة وجوبا وصحة شرائط
العيد ومن جعلها الحرية
فلا تجب العيد أيضا
وان أذن له كالجمعة
لكن قد نقل في الجمعة
عن السراج ان الجمعة
تجب عليه وقال بعضهم
يخير

غير مكبر ومتنفل قبلها
(قوله وهو مردود الخ)
يقال عليه ان الامام
المحقق له علم بالخلاف
أيضا في البدائع وأما في
عيد الفطر فلا يكبر جهرا
في قول أبي حنيفة وعند
أبي يوسف ومحمد يجهر
وكذا في السراج الوهاج
والتارخانية ومواهب
الرحمن ودرر البحار وقال
في النهر غير مكبر أي جهرا
وهذا رواية المعلى عن
الامام وروى الطحاوي
عن ابن أبي عمير ان
البغدادى عن الامام انه
يكبر جهرا وهو قولهما
واختلف المشايخ في
الترجيح فقال الرازي
الصحيح من قول أصحابنا
مارواه ابن أبي عمير وما
رواه المعلى لم يعرف عنه
وفي الخلاصة الاصح ما
رواه المعلى كذا في الدراية
قال الرازي وعليه مشايخنا
بما وراء النهر فالخلاف
في الجهر وعدمه كما صرح
به في التجنيس وعليه جرى
في غاية البيان والشرح
اه وكذا جرى عليه في
مختارات النوازل وشرح
الهداية وعزاه في النهاية
الى المبسوط وتحفة الفقهاء
وزاد الفقهاء

اه لا بأس به اه (قوله غير مكبر ومتنفل قبلها) أي قبل صلاة العيد أما الاول فظاهر كلامه انه
لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لا جهرا ولا سرا وانه لا فرق بين التكبير في البيت أو في الطريق
أو في المصلى قبل الصلاة لكن أو اد بعد ذلك ان أحكام الاضحية كالفطر إلا انه يكبر في الطريق جهرا
فصار معنى كلامه ههنا انه لا يكبر في الطريق جهرا وفي غاية البيان المراد من نفي التكبير بصفة
الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الانخفاء اه وفي الخلاصة ما يخالفه
قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخاف وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة والاصح
ما ذكرنا انه لا يكبر في عيد الفطر اه فأما ان الخلاف في أصله لا في صفة وان الاتفاق على عدم
الجهرية ورده في فتح القدير بانه ليس بشئ اذا لم يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شئ من الاوقات
بل من ايقاعه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة ويخالف الامر من قوله
تعالى واذا كرر بك في نفسك ضرا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد
ورد به في الاضحية وهو قوله تعالى واذا كروا لله في أيام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في
هذه الايام اه وهو مردود لان صاحب الخلاصة أعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصد به
التخصيص بوقت دون وقت أو بشئ دون شئ لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف
المشروع وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب
المهر عند ذكر المتعة وقوله ولا يكبر في طريق المصلى عند أبي حنيفة أي حكما للعيد ولكن لو كبر لانه
ذكر الله تعالى يجوز ويستحب اه والحاصل ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع
المستثناة وصرح قاضيان في فتاواه بكر اهة انه كرهه او تبعه على ذلك صاحب المستصفي وفي
الفتاوى العلامة وتنع الصوفية من رفع الصوت والصفق وصرح بحرمة العيني في شرح التحفة
وشنع على من يفعله مدعي انه من الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الأئمة في زماننا فقال
امام يعتاد في كل غداة مع جماعة قراءة آية الكرسي وآخر البقرة وشهد الله ونحوه جهرا لا بأس به
والافضل الاخفاء ثم قال التكبير جهرا في غير أيام التشريق لا يسن الا بازاء العدو أو اللصوص وقاس
عليه بعضهم المحريق والخواف كلها ثم رقم برقم آخر قاس وعنده جمع كثير يرفعون أصواتهم بالتليل
والتسبيح جلة لا بأس به والاخفاء أفضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتليل يخفون والاخفاء
أفضل عند الفرع في السفينة أو ملاعبتهم بالسيف وكذا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه
وأما التكبير خفية وان قصد أن يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه أيضا والا فهو مستحب ولو كان يوم
الفطر وأما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه وأطلعه فشمع ما اذا كان في المصلى أو في البيت
ولا خلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعامة منهم على الكراهة
وهو الاصح كما في غاية البيان وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل وان كان في المصلى
فكروه عند العامة وان كان في البيت فلا ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس
رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلي بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي
بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لم حديث ابن ماجة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا
يصل قبل العيد شيئا واذ رجع الى منزله صلى ركعتين اه قال في فتاوى قاضيان والخلاصة
والافضل أن يصل أربع ركعات بعدها وأطلعه فشمع صلاة الضحى وشمل من يصل صلاة العيد
اماما كان أو غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة النساء اذا أردن أن يصلين

(قوله ففعله امتثالا لامره)

لان طاعة الامام فيما ليس
معصية واجبة وهذا ليس
معصية لانه قول بعض
النجاة كذا في المعراج
وقال في شرح النية
والدي ذكره وان عمل
الامة بنول ابن عباس
لامر ينده الخلاف بذلك
كان في زمنهم اما في زماننا
يتدال اذلا حليفا لا ان
والدي يكون بمصر فهو
ليقة اسملا معنى لا تنفاء
عن شروط الخلافة فيه
وقته من ارتفاع الشمس
ليزوالها ويصلي ركعتين
مثليا قبل الزوائد وهي
ثلاث في كل ركعة

على ما يخفى على من له
دني علم بشروطها والعمل
الان بها والمذهب
عندنا لكن حيث لا يقع
الالتباس على الناس اه
أقول يؤخذ من هذا ان
امر الحليفة بشئ لا يبق
حكمه بعدموته أو عزله
ادل في العمل بامره واجبا
لوجب علمنا الى اليوم
العمل بامر به هرون
أبا يوسف وبه يعلم حكم
أو امر سلاطين بني عثمان
فتدبر (قوله ولهذا
قيل ينوي بكل تكبيرة
الافتتاح الخ) أقول
ظاهرة انه ينوي بما زاد

الضحى يوم العيد صليين بعد ما يصلي الامام في الجماعة اه وهذا كله انما هو بحسب حال الانساز
وأما العوام فلا يمنعون من تكبير قبلها قال أبو جعفر لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك لقله رغبتهم
في الخيرات اه وكذا في التنفل قبلها قال في التجديد مثل شمس الائمة المحلواني ان كسالى العوام
يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفترجهم عن ذلك قال لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها أصلا
وأدأوها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلا اه (قوله ووقته من ارتفاع الشمس
الى زوالها) أما الابتداء فلانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على تبدر مح أو محبر
وهو بكسر القاف بمعنى قدر وأما الانتهاء فلما في السن ان ركبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم
يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فأمرهم أن يفطروا واذا أصبحوا يغدون الى مصلاهم ولو جاز
فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير الى الغد معنى واستغنى عنه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى
لا تكون صلاة عيد بل نفل محرم ولو زالت الشمس وهو في اثناها فسدت كما في الجمعة صرح به في
السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية لما فيها كالمجموعة وقد أغفلوها
عن ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الاضحى لتعجيل الاضاحى وفي الختبي ويستحب أن يكون خروجه
بعد ارتفاع قدر مريح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخروج قليلا كتب
النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم عجل الاضحى وأخر الفطر قيل لا يؤدى الفطرة بعمل الاضحى
(قوله ويصلي ركعتين مثليا قبل الزوائد) أما كونها ركعتين فغنى عنه وأما كون الثناء قبل
التكبيرات فلانه شرع أول الصلاة فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الأفعال والأذكار
(قوله وهي ثلاث في كل ركعة) أى الزوائد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود
رضي الله عنه وبه أخذ أئمتنا أبو حنيفة وصاحبا ه وأما ما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن
عباس رضي الله عنهما خمس في الأولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف الروايات والائمة
في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلاف شرطوا عليهم ذلك اه فليس مذهبا لابي
يوسف وانما فعله امتثالا لامره هرون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية الى بني العباس
أمر والناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وهذا تأويل ما روى
عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلق هرون الرشيد فكبر تكبيرا بن
عباس فيحتمل أن هرون أمره ان يكبر تكبيرا جده ففعله امتثالا لامره وأما مذهبه فهو على تكبير
ابن مسعود رضي الله عنه لان التكبير ورفع الايدي خلاف المعهود فكان الاختلاف بالادل
أولى اه وكذا هو مروى عن محمد قال في الظهيرة انهم ما فعلوا ذلك امتثالا لامر الحليفة لا مذهبا
ولا اعتقادا وذكروا في المجتبى ثم يأخذ بأى هذه التكبيرات شاء وفي رواية عن أبي يوسف ومحمد قال
في الموطأ بعد ذكر الروايات فما أخذت به فحسن ولو كان فيها نسخ ومنسوخ لكان محمد بن الحسن
أولى بمعرفة تقديمه في علم الحديث والفقه وقيل لا سيما في الاول والعجيب ما قلناه والاخذ
بتكبيرات ابن مسعود أولى اه وبهذا ظهر ان الخلاف في الاولوية وفي المحيط ولو كبر الامام أكثر
من تكبير ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر أكثر مما حابه الا نارا لانه مولى عليه فيلزمه العمل بأى
الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعتة لانه مخفى يقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين
يأتى بالكل احتياطا وان كثر لاحتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح

على الستة عشر لانه الذى ظهر به احتمال الغلط ولعل وجهه انه لما زاد على المناور احتمال خطأ المكبرين بانهم زادوا تكبيرة مثالا
واحتمل أن تكون هذه الزائدة هي تكبيرة الافتتاح تقدموا بها على الامام فلم يصح شروع فلذا ينوي بما زادوه الافتتاح

(توله كما لو ركع الإمام الخ) هذا مخالف لما ذكره في باب الوتر والنوافل من أنه يكبر في الركوع وذكره في الفرق بينه وبين القنوت إذا تذكرك في الركوع ١٧٤ حيث لا يعود إليه لأن القنوت لم يشرع إلا في محض القيام ومخالف لما في شرح المنية

لاحتمال التقدم على الإمام في كل تكبيرة اه ثم قال الأصل أن المنفرد يتبع رأي نفسه في التكبيرات ولا يقتدى بتبع رأي إمامه ومن أدرك الإمام راكعا في صلاة العبد فشي أن يرفع رأسه يركع ويكبر في ركوعه عندهما خلافاً لابي يوسف ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الإمام قبل أن يكبر فإن الإمام لا يكبر في الركوع ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاتته أول الصلاة مع الإمام يكبر في المحال ويكبر برأى نفسه (قوله ويؤلى بين القراءتين) اقتداءً بـ ابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجمعة لأنها من أعلام الشريعة ولذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعائر والأعلام هذا الآن في الركعة الأولى لحالات الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم إلى أحدهما والضم إلى تكبيرة الافتتاح أولى لأنها سابقة وفي الركعة الثانية الأصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم إليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر أن المراد بالوجوب في عبارتهما الثبوت لا المصطلح عليه لأن الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الأولوية ثم المسموق بركعة إذا قام إلى القصص فإنه يقرأ ثم يكبر لأنه لو بدأ بالتكبير يصير موالياً للتكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقاً للقول على فكان أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقوله ثم ان المسموق يقتضي أول صلاته في حق الأذكار ويكبر المسموق على رأي نفسه بخلاف اللاحق فإنه يكبر على رأي إمامه لأنه خلاف الإمام حكماً كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى الأصل أن من قدم المؤخر أو أخر المقدم ساهياً أو اجتهدا فإن كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وإن فرغ لا يعود اه وفي المحيط أن بدأ الإمام بالقراءة سهواً ثم تذكراً ففرغ من قراءة الفاتحة والسورة يعضي في صلاته وإن لم يقرأ إلا الفاتحة كبر وأعاد القراءة ولما كان القراءة إذا لم تتم كان امتناعاً عن الاتمام لا رفضاً للفرغ ولو تحول رأيه بعدما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني فإن تحول إلى قول ابن عباس بعدما كبر يقول ابن مسعود وقرأ أن لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وإن فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة (قوله ويرفع يديه في الزوائد) توضيح لما أبهمه سابقاً بقوله ولا يرفع الأيدي إلا في فتعس صمغ فان العين الأولى للإشارة إلى العبد في حينها أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فإن تكبير في الركوع لما لحقت بالزوائد في كونها واجبتين حتى يجب السهو وتركهما ساهياً كما صرح به في السراج الوهاج ربما توهم أنهم ما التحقنا بهما في الرفع أيضاً فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما إذا كبر راكعاً لكونه مسبوفاً كما قدمناه فإنه لا يرفع يديه كما ذكره الأسجيجي وفيه يرفع يديه وأشار المصنف إلى أنه يسكت بين كل تكبيرتين لأنه ليس بينهما ما ذكره مسنون عندهما ولهذا يرسل يديه عندنا وقدره مقداره ثلاث تسبيحات لزال الاشتباه وذكر في المبسوط أن هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وقته لأن المقصود إزالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة لما علم سابقاً في فصل القراءة ويقرأ فيها كما يقرأ في الجمعة وفي الظهيرة لو صلى خلف إمام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد يرفع يديه ولا يوافق الإمام في الترك اه (قوله ويخطب بعدها خطبتين)

من أنه يعود إلى القيام ويكبر وتكلف للفرق بينه وبين القنوت وأنه على هذا القول يشكل أكثر منه على الأول وأما على ما هنا فلا فرق بينهما فلا أشكال أصلاً وما هنا صرح بمثله ابن أمير حاج في شرح المنية ويؤلى بين القراءتين ويرفع يديه في الزوائد ويخطب بعدها خطبتين حيث قال وإن تذكرك في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويعضي على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية النوادر يعود إلى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة اه (قوله فإن تكبير في الركوع الخ) ظاهره أن تكبير الركوع في الركعتين واجب يجب بتركه سجود السهو وهكذا فهمه في الشريعة لآلية من عبارة المؤلف واعترضه بان السكال صرح في باب سجود السهو بأنه لا يجب ترك تكبيرات الانتقال

إلا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العيد اه قلت والمؤلف أيضاً صرح بذلك هناك فيتعين حمل اقتداء كلامه هنا على أن المراد بتكبير في الركوع التكبيرتان في ركوعي الركعة الثانية من صلاة العيد وهذا وإن كان فيه نوع بعد لكنه يرتكب توفيقاً بين كلاميه

اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام بخلاف الجمعة فانه يخطب قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط
متقدم أو مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما
لو تركها أصلاً وفي المجتبى ويبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح
ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب أن يستفتح الأولى بتسعة تكبيرات تترى والثانية
بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود هو من السنة ويكر قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة أه
ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطبة الموسم كذا في المجتبى (قوله ويعلم الناس
فيها أحكام صدقة الفطر) لانها شرعت لاجلها قال في السراج الوهاج وأحكامها خمسة على من تجب
ولمن تجب ومتى تجب وكيف تجب وأما على من تجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما لمن
تجب فللفقراء والمساكين وأما متى تجب فبطلوع الفجر وأما كيف فتجوز نصف صاع من بر أو صاع من
تمر أو شعير أو زبيب وأما من تجب فمن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فبالقيمة (قوله ولم تقض
ان فأت مع الامام) لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد فراه في
صلاتها وحده والا فأت مع امام وأما كنهه أن يذهب الى امام آخر فانه يذهب اليه لانه يجوز
تعدادها في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقاً انما الخلاف في الجمعة وأطلقه فشملى ما اذا كان
في الوقت أو خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الامام أصلاً أو دخل معه وأفسدها فلا فضاء عليه أصلاً
وقال أبو يوسف اذا أفسدها بعد الشروع يقضى لان الشروع في الايجاب كالنذر كذا في المحط
ولا يخفى أنه اذا لم يلزمه القضاء والاثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلاة اذا لم
يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدائع وأما حكمها اذا فسدت أوقات فكل ما يفسد سائر
الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل
والاختلاف المذكور في الجمعة غير انها ان فسدت بنحو حدث عمد يستقبلها وان فسدت بخروج
الوقت سقطت ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه يصلى أربعمائة صلاة الفسخ ان شاء لانها اذا فاتته
لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل الفسخ لنيل الثواب كان حسناً وهو مروى عن
ابن مسعود (قوله وتؤخر بعذر الى الغد فقط) لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث
بتأخيرها الى الغد للعذر فبق ما عداه على الاصل فلا تؤخر الى الغد بعذر ولا الى ما بعده بعذر
ولما قدم ان انتهاء وقتها والشمس من اليوم الاول لم يحتج الى التقيد هنا بالعبارة الجديدة وتؤخر
بعذر الى الزوال من الغد فقط ولم يذكروا في الكتب المعتبرة اختلاف في هذا وذكر في المجتبى عن
الطحاوي في شرح الآثار أن هنا قول أبي يوسف وقال أبو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض
لا في يوسف حديث أنس قال أخبرني عمو من الانصار ان الهلال خفي على الناس في آحر ليلة من
شهر رمضان فاصبحوا صياماً فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انه لم رؤ الهلال
في الليلة الماضية فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر فافطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم
صلاة العيد ولا في حنيفة أن الاصل ان لا تقضى لكن تركاه في الفسخ لمخصائس العبدمة وهو
جواز النحر وحرمه الصوم وفيما عداه جريئاً على الاصل قال الطحاوي في حديث أنس ولخرجوا
لعيدهم من الغد وليس فيه أنه صلى صلاة العيد بهم فيحتمل أن يكون خروجهم لاظهار سواد المسلمين
وارها بالعدوهم اه (قوله وهي أحكام الفسخ) أي الأحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد
الافسخي صفة وشرطاً ووقتاً ومنه بالاستواء انه ما دليلاً واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال

يعلم فيهما أحكام صدقة
الفطر ولم تقض ان فأت مع
الامام وتؤخر بعذر الى
الغد فقط وهي أحكام
الافسخي

(قوله فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل) قال في النهر اى نحر بما اه والظاهر انه غير صحيح لقول التبيين بعد ولكن يستحب أن يأكل وهو يعطى نفى التزبه كالا يخفى قاله الشيخ اسمعيل فلي تأمل والاحسن الاستدلال بما قاله في البدائع وأما في عيد الاضحي فان شاء ذاق وان شاء لم يذوق والآدب أن لا يذوق شيئا الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناواه من القرابين اه فان هذا التعبير يفيد نفى الكراهة ١٧٦ أصلا وانظر ما قدمناه في مكروهات الصلاة قبيل الفصل (قوله فينبغي للخطيب

أن يعلمهم الخ) قال في النهر قد مناهما يستغنى به عن ذلك وارجع اليه وما قدمه هو وله في خطبة صلاة الفطر يمكن ان تظهر في حق من أتى بها في العام القابل أو في حق من لم يؤدها قبل الصلاة اه ولا يخفى ما فيه وان من العام الى العام ينسى

لكن هنا يؤخر الاكل عنها ويكبر في الطريق جهرا ويعلم الاضحية وتكبير التشريق وتؤخر بعذر الى ثلاثة أيام والتعريف ليس بشئ

العالم فضلا عن العام وظهور الشمرة في حق من لم يؤدها فقط بعيدا المقصود تذكير الاحكام للعام على انه لا يظهر في حق تكبير التشريق خصوصا مع ما ذكره المؤلف من الذي يستفاد من كلامهم فانه يؤيد ما قاله وقد ذكر في الدر

(لكن هنا يؤخر الاكل) لا تباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة وأطلقه فشمس من لا يخفى وقيل انه لا يستحب التأخير في حقه وشمل من كان في المصر ومن كان في السواد وقيده في غاية البيان بان اه افى حنفى المصرى أما القروى فانه يذوق من حين أصبح ولا يمكك كما في عيد الفطر لان الاضاحى تذبح في القرى من الصباح (قوله ويكبر في الطريق جهرا) لا تباع أيضا وظاهره انه ليس بمستحب في البيت وفي المصلى وفي المحيط ويكبر في حال خروجه الى المصلى جهرا اذا انتهى الى المصلى يترك وفي رواية لا يقطعها ما لم يفتتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهارا للشعائر اه وجزم في البدائع بالاولى وعمل الناس في المساجد على اربعة اقسام (قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشريق في الخطبة) لانها شرعت لتعليم احكام الوقت هكذا ذكر رافع أن تكبير التشريق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفة ليتعلموه يوم عرفة فانه ابتدأه فينبغي للخطيب أن يعلمهم احكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحي كما انه ينبغي له أن يعلمهم احكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليتعلموها ويخرجوه قبل الخروج الى المصلى ولم أره منقول ولا العلم أمانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب اذ ارأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام وأنه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهول وقلة العلم فينبغي أن يعلمهم احكام الصلاة كما لا يخفى (قوله وتؤخر بعذر الى ثلاثة أيام) لانها موقوفة بوقت الاضحية فتجوز مادام وقتها باقيا ولا تجوز بعد حروجه لانها لا تقضى قيد بالعذر لان تأخيرها الغير عذر عن اليوم الاول مكروه بخلاف تأخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا يصلى بعده والتقديم بالعذر هنا لنفى الكراهة وفي عيد الفطر للجهة كذا في أكثر الكتب المعتمدة وفي المجتبى وانما قدمه بالعذر لانه لو تركها في اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا في صلاة الجلابي وهو من جملة غرائب رحمة الله (قوله والتعريف ليس بشئ) وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبها بالواقفين بها واحناف في معنى هذا اللفظ ففي فتح القدير أن طاهره انه مطلوب الاجتناب فيكون مكررها وفي النهاية ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو بصدق على الاباحية وفي غاية البيان أى ليس بشئ في حكم الوقوف لقول محمد بن ابي اصيل دم السمك ليس بشئ في حكم الدماء وهذا لانه شئ حقيقة لكونه موجودا الا أنه لما لم يكن معتبرا نفى عنه اسم الشئ وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره ألا ترى أنه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة اه

وظاهره

المختار في أول باب صدقة الفطر عن الشئ انه كان عليه الصلاة والسلام يخطب قبل الفطر بيومين

يا مراء خراجها (قوله وفي المجتبى وانما قدمه بالعذر الخ) قال في النهر أقول الذي في المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعني من قوله في صلاة الفطر لو أخرها بلا عذر لم يصلها بخلاف عيد الاضحي قال وهو الموافق لكلامهم والظاهر ان ما في البحر سهو اه قلت الذي رأيته في المجتبى عين اذ كره المؤلف فلا ينبغي الحكم عليه بالسهو بدون مراجعة له كما هو مقتضى نقله عن المعراج وأغرب منه ما فعله الرمي الى حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالسهو ومع ان قول المجتبى وانما قيسده الخ مذكور عقيب ما نقله الرمي بلا فاصل ولعله ساقط من نسخته والله تعالى أعلم

(قوله وفي الذخيرة من كتاب المحظر والاباحة الخ) فيه انه لا شاهد فيه لما نحن فيه لما ان العلة في كراهة التضحية كونها من رسوم الجوس وهي منتفسة هنا الآن يقال ان الجامع التشبه في كل من المستثنين فان التشبه هنا وان كان بالمسلمين فهو مكره كما يفيد كلام المحقق في الفتح وغيره وفي النهر والحاصل ان عباراتهم ناطقة بترجيح الكراهة وشذوذ غيره (قوله

١٧٧

وقد يقال الخ) يؤخذ جوابه مما قاله في الفتح اختلاف في ان تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة أنهض وهو موافقة صلى الله تعالى عليه وسلم وأما الاستدلال

وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الخ بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة

بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فالظاهر منها ذكر اسم الله على الذبحة نسجاً لذكرهم عليها غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبح اه الا أن يقال مراده ان من استدلال بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل (قوله والحق كما قدمناه مرارا الخ) أي الحق في الجواب عن المصنف حيث سماه سنة لافي

وظاهره أن الكراهة تحريرية وفي الذخيرة من كتاب المحظر والاباحة التضحية بالديك أو بالدجاج في أيام الأضحية ممن لا أضحية عليه لعسرته طريق التشبيه بالمخين مكره ولأن هذا من رسوم الجوس اه (قوله وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الى آخره بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة) بيان لتكبير التشريق والاضافة فيه ببيان أي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقاً الا اذا كان بتلك الالفاظ في شيء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وبهذا اندفع ما في غاية البيان من أن هذه الاضافة وقعت على قولهما لانه لا تكبير في أيام التشريق عند أبي حنيفة اه فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقاً فاذا صار علماً عليه خرج من افادته معناه الاصل من تشريق اللحم مع أنه ان روعي هذا المعنى لم يكن متفرعاً على قول أحد لانهم اتفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس المعنى موجوداً فيه وما في الحقائق من أنه إنما أضيف الى التشريق مع أنه يؤتى به في غيرهما لان أكثره في أيام التشريق ولا أكثر حكم الكل يؤل الى أنه على قولهما كما لا يخفى وعلى هذا في الخلاصة والبدائع من أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في أربعة أيام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعاً اه فبيان للواقع من أفعال الناس من أنهم يشرقون اللحم في أيام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق لا تفاقم على أن اليوم الاول من أيام النحر يكفر فيه ثم صرح في البدائع بان التشريق في اللغة كما يطلق على القاء لحوم الاضاحي بالشرقة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر بن شميل ولذا استدلل أبو حنيفة على اشتراط المصر لجوب التكبير بقوله على لاجعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحية الا في مصر جامع خفيئاً يظهر ان الاضافة فيه على قول الكل ثم سماه في الكتاب سنة تبعاً للكرخي مع أنه واجب على الاصح كما في غاية البيان لا مرفق قوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات ولقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على القول بان كلا منهما أيام التشريق وقيل المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لانه أمر في المعدودات بالذكر مطلقاً وفي المعلومات الذكر على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريق بقدر المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفة كذا في البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفاً فيحتاج الى قرينة والا انصرف الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر فصرح بالوجوب بالاقتداء ولولاه وجب لما وجب بالاقتداء وقد يقال ان الامر في الآية يفيد الافتراض لانه قطعي فلا بد له من صارف منه الى الوجوب والحق كما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا نارة يصرحون في الشيء بأنه سنة ويصرحون فيه بعينه بأنه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الاثم بتركه وبين وقته فأفاد ان أوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد ببعد عقب في عبارته ولا

﴿ ٢٣ - بحر ثاني ﴾ الجواب عن قوله فقد يقال فكان ينبغي تأخير القيل الى ما بعد الجواب هذا وفيما قاله نظر لان الذي قدمه مرارا انها متساويان في أصل الاثم بتركهما الا انها في رتبة واحدة بل الاثم فيهما متفاوت وظاهر كلامهما انها متعادلان فيما صدق عليه كالانسان والبشر وليس كذلك يدل عليه ما شاع بينهم وحرروه في كتبهم من ذكر الخلاف في الوتر هل هو سنة أو واجب وترجيحهم قول الامام بوجوبه فلو كانا متساويين لما ساع ذلك

خلاف فيه وأفاد آخره بقوله الى ثمان أي مع ثمان صلوات فلذا لم يقل ثمانية وهي من الغايات التي تدخل في الغيا كذا في المصنف وهذا عند أبي حنيفة فالتكبير عنده عقب ثمان صلوات فينتهي بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما ينتهي بالتكبير عقب العصر من آخر أيام التشريق وهي ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمرو على ورجمه لانه ألا كثروها لاحتياط في العبادات ورجح أبو حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاخذ بالاكل أولى احتياطاً وقد ذكرنا في مسائل السجدة ان ما تردد بين بدعة وواجب فانه يؤتى به احتياطاً وما تردد بين بدعة وسنة يترك احتياطاً كما في المحيط وغيره وهو يقتضى ترجيح قولهما ولهذا ذكرنا لا سيما وغيره ان الفتوى على قولهما وفي الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفي المجتبى والعمل والفتوى في عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحباها فلا يصح ان العبرة بقوة الدليل كما في آخر الحاوى القدسي وهو مبني على ان قولهما في كل مسألة مروى عنه أيضاً كما ذكره في الحاوى أيضاً والا فكيف يفتى بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقولهما الا ان يريدوا بالواجب المذکور في باب السجدة الفرض ويلتزم ان ما تردد بين بدعة وواجب اصطلاحاً فانه يترك كالسنة فيترجح قوله وفي قوله مرة اشارة الى رد ما نقل عن الشافعي انه يكره التكبير ثلاثاً وقول الله أ كسر الى آخره بيان لالفاظه وهو الله أ كبر الله أ كبر لا اله الا الله والله أ كبر الله أ كبر والله الحمد وقد ذكر الفقهاء انه مأثور عن التحليل عليه السلام وأصله ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف العجلة على ابراهيم فقال الله أ كبر الله أ كبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله أ كبر فلما علم اسمعيل الفداء قال اسمعيل الله أ كبر والله الحمد كذا في غاية البيان وكثير من الكتب ولم يثبت عند المحدثين كافي فتح القدير وقد صرحوا بان الذبيح اسمعيل وفيه اختلاف بين السلف والخلف فطائفة قالوا به وطائفة قالوا بانه اسحق والخنفية ماثلون الى الاول ورجحه الامام أبو الليث السمرقندي في البستان بانه أشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبيح وبشرناه باسمحق الآية وأما الخبر فخاروى عنه عليه السلام أنا ابن الذبيحين يعني أباه عبد الله واسمعيل واتفقت الامة انه كان من ولدا اسمعيل وقال أهل التوراة مكتوب في التوراة انه كان اسحق فان صح ذلك فيها آمنابه اه وأما محل أدائه فدبر الصلاة وفورها من غير ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو ضحك قهقهة أو أحدث متعمداً أو تكلم عامداً أو ساهباً أو خرج من المسجد أو جاوز الصفوف في المحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقب الصلاة فبراعى لا تيانه حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع البناء يقطع التكبير وما لا فلا واذا سبقه الحدث فان شاء ذهب وتوضأ ورجع فكبر وان شاء كبر من غير تطهير لانه لا يؤدي في تحريم الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعاً لغور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال جرماً كذا في البدائع وشرط الإقامة احترازاً عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافرون في المصر جماعة على الاصح كما في البدائع وقيد بالمصر احترازاً عن أهل القرى وقيد بالمكتوبة احترازاً عن الواجب كصلاة

(قوله ولا خلاف فيه)
كذا نقله في النهر عن
السراج قال وفيه نظر
(قوله الا أن يريدوا بالواجب
المذكور الخ) يبعده انهم
ذكرنا في شك في الوتر
انها الثانية أو الثالثة انه
يقنت فيهما وعلوه بذلك
كما مر في باب مع ان القنوت
غير فرض (قوله والاصح
عندي انه يكبر) وكذا
ذكر في الفتح انه الاصح
قال في الشرنبلالية
ويخالفه ما قاله الزيلعي
وان سبقه الحدث قبل أن
يكبر توضأ وكبر على الصحيح

بجميع الخ) قال في النهر بل

هو صحيح اذ من شرائطه الوقت أعني أيام التشريق حتى لو فاتته صلاة في أيامه فقضاها في غير أيامه من القابل لا يكبر وأذا لم يشترط السلطان أو نائبه فلا معنى لاشتراط الإذن العام وكانهم استغنوا بذكر السلطان عنه على أن أقدمنا أن الإذن العام لم يذكر في الظاهر نعم بقي أن يقال من شرائطها الجماعة التي هي جمع والواحد هنا مع الإمام جماعة

وبالافتداء يجب على المرأة والمسافر

فكيف يصح أن يقال إن شروط الجمعة اه والجواب أن المراد الاشتراك في اشتراط الجماعة فيها لا من كل وجه والانتقاص ما أحاب به أولا فإن الشرط في الجمعة وقت الظهر فلا اشتراك في اشتراط الوقت فيها مطلقا فكذا الجماعة تدبر (توله فقضاها فيها) أي في العام القابل في هذه الأيام (قوله حتى لو فات) أي حيث نسي ما لا ينسى عادة حين علمه خلفه وذلك

الوتر والعبدان وعن النافلة فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبخيون يكبرون عقب صلاة العبد لأنها تؤدي بجماعة وأشباه الجمعة اه وفي مبسوط أبي الليث ولو تكبر على إثر صلاة العبد لا بأس به لأن المسلمين توارثوا هكذا فوجب أن يتبع توارث المحلين اه وفي الظهيرية عن الفقيه أبي جعفر قال سمعت أن مشايخنا كانوا يرون التكبير في الأسواق في الأيام العشر اه وفي المجتبى لا تمنع العامة عنه وبه نأخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كافي المحيط وأراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنائز وإن كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير على المنفرد وقيد بكونها مستحبة أحتراز عن جماعة النساء والعراة ولم يشترط الحرية لأنها ليست بشرط على الأصح حتى لو أم العبد قوما وحب عليه وعلمهم التكبير وذكر الشارح أن المحاصل أن شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الأصح اه وليس بصحيح إذ ليس الوقت والإذن العام من شروطه وهذا كله عند أي حنفية أخذنا من قول علي لاجمة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحي إلا في مصر جامع فإن المراد بالتشريق التكبير كما قدمناه لأن تشريق اللحم لا يختص بمكان دون مكان وأما عندهما فهو واجب على كل من يصلح المكتوبة لأنه تبع لها فيجب على المسافر والمرأة والقروي قال في السراج الوهاج والجوهرية والفتوى على قولهما في هذا أيضا والمحاصل أن الفتوى على قولهما في آخر وقتها وفيمن يجب عليه وأطلق المصنف في التكبير عقب هذه الصلوات فشمع الأداء والقضاء وهي رباعية لا تكبير في ثلاثة منها الأولى فاتته في غير أيام التشريق فقضاها فيها ثانیها فاتته في هذه الأيام فقضاها في غير هذه الأيام ثالثها فاتته في هذه الأيام فقضاها فيها من السنة القابلة ولا تكبير في الأولين اتفاقا وفي الثالثة خلاف أبي يوسف والصحيح ظاهر الرواية والتكبير إنما هو في الرابعة وهي ما إذا فاتته في هذه الأيام فقضاها فيها من هذه السنة فإنه يكبر لقيام وقته كالأضحية ثم الذي يؤدي عقب الصلاة ثلاثة أشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية إلا أن السهو يؤدي في تحريم الصلاة حتى يصح الاقتداء بالساهی بعد سلامه والتكبير يؤدي في حرمتها لا في تحريمها حتى لم يصح الاقتداء بالإمام بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدي في شيء منها ولذا قال في الخلاصة ويبعد الإمام بسجود السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية أن كان محرما وفي فتاوى اللؤلؤ المحي لوبدأ بالتلبية سقط السجود والتكبير ولما لم يكن يؤدي في تحريمها لو تركه الإمام فعلى القوم أن يأتوا به كساعة السجدة مع نالها بخلاف ما إذا لم يسجد الإمام للسهو وفاتهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت أن أكبر بهم فكبر بهم أبو حنيفة رحمه الله وقد استنبط من هذه الواقعة أشياء منها هذه المسئلة ومنها أن تعظيم الأستاذ في اطاعته لا فيما يظنه طاعة لأن أبا يوسف تقدم بأبي حنيفة ومنها أنه ينبغي للأستاذ إذا تفرس في بعض أصحابه الخيران يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه ومنها أن التلميذ لا ينبغي أن ينسى حرمة أستاذه وإن قدمه أستاذه وعظمه ألا ترى أن أبا يوسف شغل ذلك عن التكبير حتى سها (قوله وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر) أي باقتدائهما بمن يجب عليه يجب عليهما بطريق التبعية والمرأة تخاف بالتكبير لأن صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق لأنه مقتد تحريمه لكن لا يكبر مع الإمام ويكبر بعد ما قضى ما فاتته وفي الأصل ولو تأخر لا تغسل صلاته وفي التلبية نفس كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

أن العادة أنما هو نسيان التكبير الأول وهو الكاش عقيب فجر عرفة وأما بعد توالي ثلاثة أوقات فلم تجز العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به كذا في الفتح

باب صلاة الكسوف

مناسبة للعيد هو ان كلا منهما يؤدي بالجماعة نهارا بغیر اذان ولا اقامة وأخرها عن العبد لان صلاة العيد واجبة على الاصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفوا وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى قال جرير بن عثمان بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكاسفة * تملكى عليك نجوم الليل والقمر

أى ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها القلة ضوءها وبكائها عليك ولا جمل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتماه في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والخسوف للقمر والاصل في صلاة الكسوف حديث البخارى ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فاذا رأيتهما فاصلوا وفي رواية فادعوا (قوله يصلى ركعتين كالنفل

امام الجمعة) بيان لمقدارها ولصفة أدائها امام قد ارها قد كر انهار ركعتان وهو بيان لاقلمها ولد اقل في المجتبى ان شأوا صلوا ركعتين أو أربعاً أو أكثر كل ركعتين بتسليمة أو كل أربع وأما صفة أدائها فهي صفة أداء النفل من أن كل ركعة بركوع واحد وسجدة وسن انه لا اذان له ولا اقامة ولا خطبة وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا وان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصلى في الاوقات المكروهة ومن انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والادكار الذى هو من خصائص النوافل واحتراز بقوله كالنفل عن قول أبى يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتقيد به امام الجمعة بيان للمستحب قال القاضى الاسيحي يستحب في كسوف الشمس ثلاثة أشياء الآم والوقت والموضع اما الامام فالسلطان أو القاضى ومن له ولاية اقامة الجمعة والعيدين وأما الوقت فهو الذى يباح فيه التطوع والموضع الذى يصلى فيه صلاة العيد أو المسجد الجامع ولو صلوا في موضع آخر أجزأهم ولكن الاول أفضل ولو صلوا وحدا في منازلهم جاز ويكره ان يجمع في كل ناحية اه وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة اه لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف رحمه الله صفته من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدائع قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثنائها من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الامر في قوله عليه الصلاة والسلام فاصلوا يدل على الوجوب الا صار وما قد يتوهم من انه ذكره مع قوله وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعا فكذا الصلاة غير صحيح لان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم (قوله بلا جهر) نصريح بجماع لم من قوله كالنفل لان النفل النهارى لا يكون جهره لدفع قولهما من الجهر لحديث ابن عباس صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام بنا قايما طويلا نحو من سورة البقرة ولو جهر لما احتج الى الحزر وقد ترك الدلائل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعى والصاحبين رومالا اختصار قال في المجتبى وأما قدر القراءة فيها فروى انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران فان طول القراءة خفف الدعاء وعلى العكس اه (قوله وخطبة) أى بلا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام أمر بها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان الرد

باب صلاة الكسوف (قوله وبه اندفع ما في السراج الخ) قال في النهر معنى قوله لا بد من شرائط الجمعة أى في تحصيل كمال السنة نعم ظاهر ما قاله الاسيحي يفسد أنه لو صلاها عند الاستواء صحت فتدبره (قوله فدل على كونها نافلة) ذكر

باب صلاة الكسوف يصلى ركعتين كالنفل امام الجمعة بلا جهر وخطبة

في البدائع الحواب عنه وهو أن تسمية محمد اياها نافلة لا ينفي الوجوب لان النافلة عبارة عن الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض الموطقة اه قلت لي فيه نظر وانه اذا كان المراد من النافلة الزائد على الفرائض يلزم عليه خروج العيد مع انها لا تصلى بدون جماعة وفي العناية ذهب الى وجوبها بعض أصحابنا واختاره صاحب الاسرار والعامة ذهبت الى كونها سنة لانها ليست من شعاثر الاسلام فانها توجد بعراض لكن صلاها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فكانت سنة والأمر للندب

(قول المصنف كالمخسوف الخ) قال العيني أمانى الشيخ المحكم فيهما والتفصيل فيه ان صلاة الكسوف سنة أو واجبة وصلاة المخسوف حنة وكذا البقية (قوله وعموم الامراض) قال في النهر اعلم أن كلمتهم متفقة على انهم يصلون فرادى ويدعون في عموم الامراض وهو شامل للطاعون لان الوباء اسم لكل مرض عام فكل طاعون في ذلك وباء ولا ينعكس وان الدعاء برفعه كما يقوله الناس في الجبل مشروع وليس دعاء برفع الشهادة لانه اثره لا عينه وعلى هذا ما قاله ١٨١ ابن حجر من ان الاجتماع

للدعاء برفعه بدعة يعنى حنة فاذا اجتمعوا صلى كل واحد ركعتين ينوي بهما رفعه وهذه المسئلة من حوادث الفتوى اه والكلام في هذه المسئلة

ثم يدعو حتى تجبلى الشمس والاصول فرادى كالمخسوف والظلمة والريح والفرع
باب الاستسقاء
له صلاة لا بجماعة ودعاء واستغفار لا قلب رداه

بسطه المؤلف في الاشياء والنظائر
باب الاستسقاء
قوله وان الجماعة ليست

بمشروعة) قال في النهر وأما عدم مشروعية الجماعة فيها فلقول محمد كافي الكافي لاصلاة في الاستسقاء وانما فيها دعاء بلفظ عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه خرج ودعا بلفظنا عن عمر أنه صعد على المنبر ودعا واستسقى ولم يبلغنا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك صلاة

على من قال انها كسفت لموته لالانها مشروعة له ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له لخطب قبله كالصلاة والدعاء (قوله ثم يدعو حتى تجبلى الشمس) أى يدعو والامام والناس معه حتى تجبلى الشمس للحديث المتقدم أطلعه فأفاد ان الداعي مخبر ان شاء دعا جاسما مستقبلا القبلة وان شاء دعا قائما يستقبل الناس بوجهه قال الحلواني وهذا أحسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا أو قوس كان أيضا حسنا وأما بكلمة ثم ان السنة تأخير الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة في الادعية وفي المحيط ولا يصعد الامام على المنبر للدعاء ولا يخرج (قوله والاصول فرادى) أى ان لم يحضر امام الجماعة صلى الناس فرادى تميزا عن الفتنة ادهى تقام بجمع عظيم وروى عن أبي حنيفة ان لكل امام مسجد أن يصلى بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان أداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قائما بغيرها الا أن من هو قائم مقامه وان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شأوا ركعتين وان شأوا أربعاً أو الاربع أفضل ثم ان شأوا طولوا القراءة وان شأوا قصر واواشغلوا بالدعاء حتى تجبلى الشمس كذا في البدائع (قوله كالمخسوف والظلمة والريح والفرع) أى حيث يصلى الناس فرادى لانه قد خسف القمر في عهده عليه السلام مراراً ولم ينقل انه جمع الناس له ولان الجمع فيه متمسك بالازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهائل بالليل والثلج والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الافزاع والاهوال لان ذلك كله من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليركوا المعاصي ويرجعوا الى الطاعة التي فيها فوزهم وخلاصهم وأقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة وذكى البدائع اهم يصلون في منازلهم وفي المجتبى وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة والله أعلم

باب الاستسقاء

هو طلب السقي من الله تعالى بالثناء عليه والفرع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين أجهد قومه القحط والجذب فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وأما السنة فصحيح في الآثار الكثيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مراراً وكذا الخلفاء بعده والامة أجمعت عليه خلفاء من سلف من غير تكبر (قوله له صلاة لا بجماعة) عند أبي حنيفة بيان لكونها مشروعة في حق المنفرد وان الجماعة ليست بمشروعة لها ولم يبين صفتها واختلاف فيها والظاهر ما في الكتاب من انها جائزة وليست بسنة وقال صلى الامام ركعتين لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية (قوله ودعاء واستغفار) أى للاستسقاء دعاء واستغفار لما تلونا (قوله لا قلب رداه) أى ليس فيه قلب رداه لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا فرق بين الامام والقوم وقال لا يقلب الامام رداه واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر

الا حديث واحد شاذ اه وهذا يفيد ان الجماعة فيها مكروهة ويدل على ذلك ما مر عن الاصل (قوله وقال لا يقلب الامام رداه) قال في النهر لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولاى حنيفة أنه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما روى من فعله كان تفاؤلاً واعتراضاً بانه لم لا يتفاد من اتبى به تأسيساً به عليه الصلاة والسلام وأجيب بانه علم بالوحي أن الحال ينقلب متى قلب الرداه وهذا لا يتأتى في غيره فلا فائدة بالتأسي ظاهراً كذا في العناية وغيرها وفيه بحث اذاً الاصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام كونها شرعاً ما احتج

ثبت دليل المحصور وقوله في البدائع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظان الراوى أنه قلبه أن يغدمن العدو ومن هنا جرم القسودرى بقوله الحمد وأما القوم فلا ١٨٢ يعلبون أردتهم بالتشديد أى فى يعلبون كما فى المراج عند كافة العلماء خلافا لما لك

(قول المصنف ولا يحضر أهل الذمة) كان نسخة المتن التي وقعت للمؤلف هذا وأتابع الزبلى والألفى في المتن مجردا وعليه شرح في النهر

وحضور ذى وانما يخرجون ثلاثة أيام (باب الخوف)

إذا اشتد الخوف من العدو أو سبغ وقف الإمام طائفة بأزاء العدو وصل ركعة وركعتين لو منجا ومضت هذه إلى العدو وجاءت تلك فصلى بهم ما بقى وسلم وذهبوا إليهم وجاءت الأولى وأتموا بلا قراءة وسلموا ثم الأخرى وأتموا بقراءة

لا قلب رداء وحضور ذى وانما يخرجون ثلاثة أيام (قوله اخلفه وأى أنه هل يجوز) قال في النهر أى يجوز عقلا وان لم يقع اه وهو بعيد جدا ومما بعده نسبة الجواز إلى القول لا إلى الاستحباب ولا معنى للاختلاف في جواز القول بها عقلا فالظاهر أن المراد الجواز شرعا يدل عليه قوله في غرر الأذكار ورأى ما لك حضوره لأن دعاءه قد

والإيسر على الأيمن ليهب الله تعالى الحال من الجذب إلى الخصب ومن العسر إلى اليسر وقيل إن يجعل أعلاه أسفل وفي المدور يعتبر اليمين واليسار (قوله وانما يخرجون ثلاثة أيام) يعنى متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة أو مرقعة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسي رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتواضعون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي المجتبى والأولى أن يخرج الإمام بالناس وإن امتنع وقال أخرجوا جازوا وأخرجوا بغير إذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء من قبل يقوم الإمام والقوم قعودا أن أخرجوا المذبح حاز محمد بن عائشة رضى الله عنها أنه أخرج المنبر لاستسقائه صلى الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة أيام لأنه لم ينقل أكثر منها (قوله ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) انتهى عمر رضى الله عنه ولأن المقصود هو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين إلا في ضلال وفي فتاوى قاضيان اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافرين ولم يرجح وذكر الولاى على أن الفتوى على أنه يجوز أن يقال يستجاب دعاءه أه وأطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والا فهو أفضل من بيت المقدس والله تعالى أعلم

(باب الخوف)

أى صلاته ووجه المناسبة أن شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لأن العارض هناك انقطاع المطر وهو سماوى وهما الخيمارى وهو الجهاد الذى سببه كفر الكافر (قوله إن اشتد من العدو أو سبغ وقف الإمام طائفة بأزاء العدو وصل بطائفة ركعة وركعتين لو منجا ومضت هذه إلى العدو وجاءت تلك فصلى بهم ما بقى وسلم وذهبوا إليهم وجاءت الأولى وأتموا بقراءة وسلموا ثم الأخرى وأتموا بقراءة) هكذا صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كيفية أخرى معلومة في الخلافات وذكر في المجتبى أن الكل جائز وانما الخلاف في الأولى وفي العناية ليس الاشتداد شرطاً عند عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد وقال نفع الإسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف لأن حضرة العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لأن السفر سبب المشقة وأقيم مقامها فكذلك حضرة العدو وسبب الخوف وأقيم مقامه حقيقة الخوف اه وفي فتح القدير واعلم أن صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم إذا تنازع القوم في الصلاة أما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلى بأحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلى بالطائفة الأخرى امام آخر تمامها اه وذكر الاسيحاى أن من انصرف منهم إلى وجه العدو راكفاً لا يجوز سواء كان انصرفه من القبلة إلى العدو أو عكسه وانما تتم الطائفة الأولى بلا قراءة لأنهم لا حقون ولد الواحد منهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لأنهم مسبوقون ولذا لو حادتهم امرأة لا تفسد صلاتهم ويدخل تحتها المقيم خلف المسافر حتى يقضى ثلاث ركعات بلا قراءة إن كان من الطائفة الأولى وبقراءة إن كان من الثانية والمسبوق إن أدرك ركعة من الشفع الأولى فهو من الطائفة الأولى والأفهم من الثانية وأطاب في الصلاة فتشمل كل صلاة تؤدي بجماعة

يستجاب في الشدة لقوله تعالى فإذا ركعوا في القلا دعوا الله مخلصين له الدين الآية اه قلت ولقوله كالصلوات تعالى قال رب انظر في اليوم يبعثون قال انك من المنظرين ولعل هذا وجه ما عليه الفتوى (باب الخوف)

كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيد وفي المجتبى ويسجد للسجدة في صلاة الخوف لعموم الحديث ويتابعه من خلفه ويسجد للآحق في آخر صلاته (قوله وصلى في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة) لان الركعتين شطري المغرب ولهذا شرع العود عقيهما ولان الواحد لا يتعزى فكانت الطائفة الاولى اولى بها للسبق فادترجت عند التعارض لزم اعتباره ومسائل خضاً الامام وتغاريهم تركها عمداً للاستغناء عنها (قوله ومن قاتل بطلت صلاته) لانه عمل كثير مفسد للصلاة وهو مراده بالمقاتلة والافلوقاتل بعمل قليل كالزمية لا تقصد كما علم في مفسدات الصلاة واستدل في المجتبى بحديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فصلاهن من بعده ما مضى من الليل ولو جازع الغنالمأخرهن عن وقتن اه وأشار المصنف الى ان السامع في البحر اذا لم يمكنه أن يرسل أعصاه ساعة فانه لا يصلي وان صلى لا تصح وان أمكنه ذلك فانه يصلي بالائمه كذا في المجتبى (قوله فاداشتد الخوف صلوات ركنا فادى بالائمه الى أى جهة قدروا) لقوله تعالى وان خفتم فرحالا أو ركنا والتوجه الى القبلة يسقط للضرورة أرادنا شداد ان لا يتبأ لهم الترول عن الدابة كما في غاية البيان قيد بقوله فادى لانه لا يجوز بجماعة لعدم الاتحاد في المكان الا اذا كان راكبا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقداء المتأخر منهما بالمتقدم اتفاقا ويرد على المصنف ما دأب على راكبي المصرف انه لا يجوز الا أن يقال انه معلوم مما قدمه من ان التطوع لا يجوز في المصرا كما فكذا الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه لا يجوز ماشيا غير المصرا لا المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالعربي السامع كما قدمناه وفي المحيط والراكب ان كان طالبا لا يجوز صلاته على الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وان كان مطلوبا فلا بأس ان يصلي وهو سائر لا السير فعل الدابة حقيقة وانما أضيفت اليه بمعنى تسيره واداء العذر انقطعت الاضافه اليه بخلاف ما وصلى وهو يمشي حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة وهو مناف للصلاة اه (قوله ولم تجز بالاحضور عدو) لعدم الضرورة حتى لو راوا سوادا فقتلوا له عدو فصلاوا صلاة الخوف ثم بان انه ليس بعدوا عاودوها لما قلنا الا اذا بان لهم فسل أن يتجاوزوا الصعوب فان لهم ان يبدوا استحسانا وهذا كله في حق القوم وأما الامام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم

كتاب الخناثر

جمع جنازة وهي بالسكسر السرير والفتح الميت وقبل هما العتان كذا في المعرب وما سنده لما قبله ان الخوف والقتال يفضي الى الموت ولما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال الموت وأخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما تسرك بها حالاً ومكاناً وصفتها انها فرض كفاية بالاجماع حتى لا يسع لكل تركها كالجهاد وسب وجوبها للميت المسلم لانها شرعت قضاء لحقه ولهذا تصاف اليه فيقال صلاة الجنازة بالفتح بمعنى الميت وركنها التكبيرات والقيام لان كل تكبيرة منها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مسلماً وكونه مغسولاً كذا في المحيط ويزاد على الشرطين كونه أمام المصلي كاصرحوا به وسننها التحميد والثناء والدعاء وما ذكره منها من كونه مكفناً بثلاثة أثواب أو ثيابه في الشهيد فهو تساهل كما في فتح القدير اذ ليس التكفن من سنن الصلاة (قوله ولي المحتضر القباه على يمينه) أى وجهه وجهه من حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته أن يسترخي قدماه فلا ينتصبان وينعوج أبيضه

(قوله الا أن يقال انه معلوم مما قدمه الخ) هذا بعد حدا

كتاب الخناثر

وصلى في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة ومن قاتل بطلت صلاته وان اشتد الخوف صلوا ركنا فادى بالائمه الى أى جهة قدروا ولم تجز بالاحضور عدو

كتاب الخناثر

ولي المحتضر القباه على يمينه

(قوله لان الخصلة تتعلق بالموت) الباطنية أي بسبب الموت (قوله ولا تمتنع) أي لزوماً مسائياً (قوله ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر) قال السيوطي ١٨٤ في حاشيته على صحيح مسلم قال النووي معناه اذا خرج الروح من الجسد تبعه البصر

ناظراً أين تذهب قلت وفي فهم هذا دقة فانه قد يقال ان البصر انما يبصر مادام الروح في البدن فاذا فارقه تعطل الابصار كما يتعطل الاحساس والذي ظهر لي فيه بعد النظر ثلاثين سنة أن يجاب باحد امرين

ولقن الشهادة فان مات شد لحياه ونغض عيناه

أحدهما أن ذلك بعد خروج الروح من أكثر البدن وهي بعد باقية في الرأس والعنق فاذا خرج من الغم أكثرها ولم تنته كلها نظر البصر الى القدر الذي خرج وقد ورد أن الروح على قدر أعضائه واذا خرج بقيتها من الرأس والعنق سكن النظر فيكون قوله اذا قبض الروح معناه اذا شرع في قبضه ولم ينته قبضه الثاني أن يحمل على ما ذكره كثير من العلماء أن الروح لها اتصال بالبدن وان كانت خارجة فترى وتسمع وترى السلام ويكون هذا الحديث من أقوى الأدلة

وينخسف صدغاه وتمتد جلدة الخصلة لان الخصلة تتعلق بالموت وتسد لي جلستها ولا تمتنع حضور الجنب والمحاض وقت الاحتضار وانما يوجه الى القبلة على يمينه لانه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماء الى القبلة لانه أيسر لخروج الروح وتعقبه في فتح القدير وغيره بانه لم يذكر فيه وجه ولم يعرف الانتقال والله أعلم باليسر منها ما ولكنه أيسر لتغمضه وشده لحيته وأمنع من تقوس أعضائه ثم اذا ألقى على القفا رفع رأسه قليلاً ليصير وجهه الى القبلة دون السماء اه وفي المبتنى بالمجحة والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والا ما كان اه وهذا كله اذا لم يشق عليه واذا شق عليه ترك على حاله كذا في المجتبى وذكري المحيط الاضطجاع للمريض أنواع أحدها في حالة الصلاة وهو أن يستلقي على قفاه والثاني اذا قرب من الموت ينجح على الايمن واختار الاستلقاء والثالث في حالة الصلاة على الميت ينجح على قفاه معترضاً للقبلة والرابع في اللحد ينجح على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارث السنة اه وفي معراج الدراية والمرجوم لا يوجه اه (قوله ولقن الشهادة) بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها للحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحريض على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب وحينئذ فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقنوا موتاكم قول لا اله الا الله فان حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقولهم انه مجاز تسمية للشيء باسم ما يؤل اليه قول لا دليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد أطل المحقق في فتح القدير في رده وفي المجتبى واذا قال الهامة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولما أكثر على ابن المديار عند الوفاة قال اذا قلت ذلك مرة وانما على ذلك ما لم أتكم لان الغرض من التلقين أن يكون لا اله الا الله آخر قوله اه وفي القنية اشتد مرضه ودناموته فلما وجب على احواله وأصدقائه أن يلحقوه الشهادة اه وينبغي أن يكون مستحباً كما قدمناه لان الامر في الحديث لم يكن على حقيقته بل استعمال في مجازة فلم يكن قطعي الدلالة فلم يفد الوجوب قالوا اذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين جملة على انه في حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختار اقيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وسيأتي (قوله فان مات شد لحياه ونغض عيناه) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن وتقسم في الوضوء ان اللحي يفتح اللام منبت اللحية من الانسان أو العظم الذي عليه الاسنان وعن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أبي سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فأغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لابي سلمة وارفع درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له في قبره ونور له فيه قال في المجتبى وينبغي أن يحفظه كل مسلم فيدعوه عند الحاجة وفي التنف يصنع باثنتي عشرة أشياء يوجه الى القبلة على قفاه أو يمينه ويمد أعضاؤه ويغض عيناه ويقرأ عنده سورة يس ويحضر عنده من الطيب ويلقن لا اله الا الله ويخرج من عنده المحاض والنفساء والجنب ويوضع على بطنه سيف لئلا ينتفخ ويقرأ عنده القرآن الى أن يرفع اه أي الى أن يرفع روحه وفي التبيين ويقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى

على ذلك والله تعالى أعلم بمراد نبه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا في شرح الله الباقي قلت والجواب الثاني يرجع الى ما ذكره النووي تدبر (قوله الى أن يرفع) أقول الذي رأيته في التنف الى أن يرفع الى الغسل وهكذا نقله عنها القهستاني لكن عبارة الزبلي تذكره القراءة عنده حتى يغسل اه وكذا قال في شرح المنية لابن

أمير حاج قالوا وتكره القراءة عليه بعدمونه حتى يغسل اه (قول المصنف بلا مضمضة واستنشاق) هذا لو كان طاهرا أما لو كان جنبا أو حائضا أو نفسا فعلا تنجس بالطاهرة كما في الامداد عن شرح المقدسي وفي حاشية الرمي اطلاق المتون والشروح يشمل من مات جنبا وكذلك اطلاق الفتاوى والعدة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن اطلاق يدخله اه وفي حاشية مسكين أنهما لا يفعلان وعزاه الى الزيلعي قلت ولم أجد ذلك فيه ونقل بعده عن الشافعي قال فاذكره المحل الى أي في شرح القدوري من أن المجنب مضمض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب ثم قال في الحاشية ما ذكره ١٨٥

المحل الى أي في شرح القدوري من أن المجنب مضمض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب ثم قال في الحاشية ما ذكره ١٨٥

الله عليه وسلم أنهم يسرع عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده بقاءك واجعل ما خرج اليه حراما خرج عنه وفي المحيط وليسر ع في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام مجلوا بوناكم فان بك خيرا قدمته اليه وان بك شرا فعد الال نار (قوله ووضع على سرير مجر ورترا) لئلا يعتريه نداوة الارض ولينصب عنه الماء عند غسله وفي التجميع تعظيمه وازالة الرائحة الكريهة والوتر أحب الى الله من غيره وكيفية أن يدار بالجمرة حول السرير مرة أو ثلاثا أو خمسا ولا يزداد عليها كذا في التبيين وفي النهاية والكافي وفتح القدير أو سبعا ولا يزداد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طولا كما في حالة المرض اذا أراد الصلاة بآباءهم ومنهم من احتسار الوضع عرضا كما يوضع في القبر والاصح انه يوضع كما تيسر اه وظاهر كلامه ان السرير بجمر قبل وضعه عليه وانه يوضع عليه كمات ولا يؤثر الى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند ارادة غسله اخفاء للرائحة الكريهة وقال القدوري اذا أرادوا غسله وضعوه على سريره والاول أشبه لما ذكرنا وفي التبيين وتكره قراه القرآن عنده الى أن يغسل وفي المغرب جر ثوبه وأجره بجزه (قوله وستر عورته) اقامة لواجب الستر ولان النظر اليها حرام كما في عورة الحى وأطلق العورة فشممت الحفيضة والغليظة وصححه في التبيين وغاية الدين وصح في الهداية والنجني انها العورة الغليظة تيسر أو لبطان الشهوة وجعله في الكافي والظهيرية ظاهرا لرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الحرقة بعد أن ياف على يده خرقة لتصير الحرقة حائلة بين يديه وبين العورة لان اللبس حرام كالنظر (قوله وجره) أي من ثيابه ليتمكن من التنظيف وتغسله عليه الصلاة والسلام في قميصه خصوصية له قالوا مجرد كمات لان الثياب تحمي فيسرع اليه التغير (قوله ووضع في حاشية الاستنشق) لان الوضوء سنة الاعتسال غير ان اخراج الماء متعذر فيستر كان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقة في أصبعه يمسح بها أسنانه ولهاثة ولثته ويدخل في مخبريه أيضا اه وفي المجنب وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالمجنب وفي رواية لا فيهما لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه فخالف المجنب فيهما كذا في المحيط ولم يذكر الاستنجاء للاختلاف فيه فعندهما يستحب وعند أبي يوسف لا وأطلقه فشمم البالغ والصبي الا ان الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي (قوله وصب عليه ماء مغلي بسدر أو حرض) مبالغة في التنظيف لان تسخين الماء كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوباً بشرعاً وما يظن مانعاً وهو كون مخونه توجب انحلال ما في الباطن فيكثر

ان اخراج الماء متعذر
قال في البدائع الا ان
الميت لا يعضض ولا
يستنشق لان ادارة الماء
في فم الميت غير ممكن ثم
يتعذر اخراجهم من الفم
الا باليك وانه مثله مع
انه لا يؤمن أن يسيل منه
شيء لو فعل ذلك به وكذا
الماء لا يدخل الخياشيم
الا بالمجذب بالنفس وذا
غير متصور من الميت
ولو كلف الغاسل بذلك
لوقع في المخرج اه (قوله
لانه لم يكن بحيث يصلي)

٢٤ - بحر ثاني قال المحلواني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي فتح قال في الزهر وهذا يقتضي أن من بلغ مجنوناً لا يوضأ أيضاً ولم أره لهم وانه لا يوضئ الا من بلغ سبعة لانه الذي يؤمر بالصلاة حينئذ اه قال الشيخ اسمعيل وفي كل منهما بحث أما الاول والفرق ظاهر لانه اجتمع فيه المقتضي والمانع بخلاف الصبي وأما الثاني فالتعليق على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يقتضي خلافه فليأمل اه وفي شرح المنية بعد سقوه كلام المحلواني وهذا التوجيه ليس بقوى اذ يقال ان هذا الوضوء سنة الغسل المفروض للميت لا تعلق لكون الميت بحيث يصلي أولاً كما في المجنون اه وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ

(قوله هذا اذا كان في رأسه شعر) ١٨٦ قال في النهر ولم يقل ولمحيتة لان الغالب وجود شعر فيها حتى لو كان أمرداً وأجره لا يفعل

(قوله تنظيغاله) قال الرملى أى لا شرط حتى لو صلى عليه من غير غسله جاز لما يأتى ولما تقدم أن شرط الصلاة عليه كونه مسلماً وكونه

والا والقراح وغسل رأسه ولمحيتة بالخطمى وأخرج على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على عيونه كذلك ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله ولم يعد غسله ونشف في ثوب وجعل المحنوط على رأسه ولمحيتة والكافور على مساجده

مغسولاً وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل اه أقول بل فيه توقف لانهم عللوا شرطية غسله بكونه اماماً من وجه وهذا يقتضى اشتراط طهارته ولانه صرح في النهر بانها لا تصح على من لم يغسل ولا على من علمه نجاسة وسأنى عن القننة في شرح قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته أن طهارة الثوب والمكان والبدن شرط في حق الامام والميت جميعاً (قوله فغير صحيح) عبر في المعراج

الخارج هو عند ناداع لا مانع لان المقصود يتم باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحاء لمن له فعندنا الماء الحار افضل على كل حال والمحرض اشنان غير مطحون والمغلى من الاغلاء لامن الغلى والغليان لانه لازم كذا في المعراج (قوله والا والقراح) أى ان لم يتيسر ما ذكر فيصوب عليه الماء الخالص لان المقصود هو الطهارة ويحصل به (قوله وغسل رأسه ولمحيتة بالخطمى) لانه أبلغ في استخلاص الوسخ وان لم يكن في الصابون ونحوه لانه يعمل عملاً هذا اذا كان في رأسه شعر اعتباراً بحالة الحياة والخطمى بكسر الحاء ثبت يغسل به الرأس كما في الصحاح ونقل القاضي عياض في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمى العراق (قوله واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على عيونه كذلك) لان السنة هي البداءة من الميامن والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت والتخت بالحاء المجمة لا بالحاء المهملة لان بالحاء المهملة توهم ان غسل ما يلي التخت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالحاء المجمة يفهم الجنب المتصل كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين (قوله ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله) تنظيغاله ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله واضجع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على عيونه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد اعادة ثم يخرجه على شقه الايسر ويغسله لان التثليث مسنون في غسل المحي فكذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء مغلى فغير صحيح لانها ليست غسلة من الثلاث بدليل قوله بعد وغسل رأسه ولمحيتة بالخطمى فان السنة أن يبدأ بغسلهما قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجمالى لبيان كيفية الماء والحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ولمحيتة بالخطمى من غير تسريح ثم يخرجه على شقه الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه نائية ثم يقعد وي مسح بطنه كما ذكر ثم يخرجه على الايسر فيصوب الماء عليه وهذه نائية لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء القراح والثانية بالماء المغلى فيه سدر أو حرض والثالثة بالماء الذى فيه الكافور ولم يفصل صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام المحاكم وفى فتح القدير والاولى أن يغسل الاوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفى المجتبى يصب الماء عليه عند كل اخراج ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز (قوله ولم يعد غسله) لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا يجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل أو دبر أو غيرهما ليس يحدث لان الموت حدث كالخارج فلما لم يؤثر الموت فى الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج وضبط فى معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفى العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر فى السراج الوهاج من بحث الطهارة انه بفتح الغين كغسل الثوب قال والضابط انك اذا أضغت الى المغسول فتحت واذا أضغت الى غير المغسول ضمنت (قوله ونشف في ثوب) كيلا يبتل أكفانه وفى اللؤلؤة المنديل الذى يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذى يمسح به المحي اه يعنى انه طاهر (توله وجعل المحنوط على رأسه ولمحيتة) لان التطيب سنة وذكر الرازى ان هذا الجعل مستحب والمحنوط عطر مركب من أشياء طيبة ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران والورس اعتباراً بالحياة وقد ورد النهى عن المزعفر للرجال وبهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران فى الكفن عند رأس الميت فى زماننا (قوله والكافور على مساجده) زيادة فى تكرمها

(قوله وفي رواية يغسل مرة واحدة) قال الرمي قال في الفتح كان هذه الرواية ذكر فيها القدر الواجب (قوله وفي فتاوى قاضيان ميت غسله أهله الخ) كان نكتة ذكره ذلك بكلام الفتح الإشارة إلى أن قول قاضيان أجزأهم وإطلاق عدم الاشتراط المنقول عن الغاية والاستيعجابي ربما يخالف ما ذكره تأمل ثم رأيت المحلبي في شرح المنية بحث مع الفتح بما حاصله أن ما مر عن محمد وعن أبي يوسف يفيدان الفرض فعمل الغسل له مناه حتى لو غسله لتعليم الغير كفي وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لاسقاط الوجوب بحيث يستحق العقاب بتركها وقد تقرر في الأصول ما وجب لغيره من الأفعال المحسية ١٨٧ يشترط وجوده لا يجاد

كالسبي والطهارة نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها ونقل كلامه الباقي وأقره عليه وأيده بما في المحيط ولو وجد الميت في الماء ولا يشرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره لا بد من غسله لان الخطاب يتوجه الى بني آدم ولم يوجد منهم فعمل اه فالحاصل انه لا بد في اسقاط الواجب من الفعل واما النية فشرط التحصيل الثواب ولذا يصح تغسل النية زوجها كما سألني مع أن النية من شروطها الاسلام فظهر ان ما استظهره في الفتح غير ظاهر بل الظاهر ما جزم به في الحاشية واختاره في الغاية والاستيعجابي ثم الظاهر أيضا أن الشرط حصول الفعل سواء كان من المكاف أو لا بدليل قصة حنظلة غسيل

وصيانة للبت عن سرعة الفساد وهي موضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب واختلف فيما ذكره السرخسي انها الجهة والانس واليدان والر كبتان والغدمان وذ كر القدوري في شرح التكرخي انها الجهة واليدان والر كبتان ولم يذكر كذا في القدمين كذا في غابة البيان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لانه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن أبي حنيفة انه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفيه وقال بعضهم في صمخيه وقال بعضهم في دبره أيضا قال في الظهيرية واستحبها عامة المشايخ (قوله ولا يشرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره) لانها للزينة وقد استغنى عنها والظاهر ان هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية اما انترين بعدموتها والامتناسات وقطاع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والاصح انه يجوز للزوج أن يراها وفي المجتبى ولا بأس بتقصيل الميت وذ كر اللحية مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اه تمام ما منع تسريحها وليس هو من قبيل التكرار كما توهمه الشارح وفي الظهيرية ولو تسكر ظفر الميت فلا بأس بان يؤخذ روى ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف اه ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده أما الاول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع أهل بلدة على تركها ولو صلوا عليه قبل الغسل أعادوا الصلاة وكذا اذا ذكر وا قبل أن يهال عليه التراب ينزع اللبن ويخرج ويغسل ويصلى عليه وان أهله لم ينش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي منه عضو فذكره بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العصور يعاد وان بقي أصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد يغسل على كل حال كذا في المجتبى وفي القنية وحذر رأس آدمي لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملا ولو مات في بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لان غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة اه وفي الظهيرية والا فضل أن يغسل الميت مجانا فان ابتغى الغاسل الاجر فهو على وجهين ان كان هناك غيره يجوز أخذ الاجر والا فلا واختلفو في استئجار الحياطة لحياطة الكفن وأجرة الحاملين والمخفر والداف من رأس المال اه وفي الحاشية اذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف انه لا ينوب عن الغسل لانا أمرنا بالغسل وجريان الماء وأصابه المطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند أبي يوسف وعن محمد اذا نوى الغسل عند الانحراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة اه وفي فتح القدير الظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط وجوبه عن المكاف لا التحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه اه وفي فتاوى قاضيان ميت غسله أهله بغير نية أجزأهم ذلك اه واختاره في الغاية والاستيعجابي لان غسل المحي لا يشترط له النية

الملا شكة رضي الله تعالى عنه وعلى هذا فالظاهر سقوط الواجب بفعل صبي يعقل أيضا كما يسقط عن المكلفين رد السلام بفعله اذا سلم عليهم رجل وفيهم صبي فرد السلام وكما تصح ذبيحته مع أن شرط حلها التسمية فهو أهل لفعل الواجب في الجملة وكذا ينبغي أن يسقط الوجوب بحمله الميت ودفنه وقال في الاشياء والنظائر في أحكام الصبيان وأما فرض الكفاية فهل يسقط بفعله فقالوا يسقط كذا في بعض نسخ الاشياء وفي بعضها فقالوا لا ويؤيد النسخة الاولى ما قدمناه

(قوله والصبي الذي لا يشتهى والصبيّة كذلك) قال في الفتح قدره في الاصل بان يكون قبل أن يشكلم (قوله ولومات عن امرأته وهي مجوسية الخ) أي لومات من كان مجوسيا فاسلم لم تغسله الا اذا أسلمت بعند موته قبل أن يغسل (قوله وكذا لومات عن امرأته الخ) صورتها ١٨٨ وطى أخت زوجته شبهة حتى حرمت عليه زوجته الى أن تنقضي عدة الموطوءة

فكانت فأنقضت قبل أن يغسل غسلته وفي هذه المسئلة والتي قولها خلاف زفر قال في الفتح والمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت (قوله وصححه في الكافي الخ) أقول تقدم في بحث الماء المستعمل وفي تطهير النجاسات ان محمدا رحمه الله ذكر في الاصل ان غسالة الميت نجسة وأطلق والأصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة فالسوء مستعمل للنجس وان محمدا انما أطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا اه فهذا يقتضي تصحيح ان نجاسة الميت للحديث وما ذكره هنا من الفرعين يخالفه والظاهر انه لا خلاف فيهما لان صاحب المحيط جعلهما دليلا والدليل لا بد من كونه مسلما عند الخصم ففقد تصحيح اطلاق كلام محمد ويؤيده أيضا قول المؤلف الآتي واتفقوا على ان الكافر لا يطهر بالغسل فالحاصل ان في المسئلة اختلاف

فكذا غسل الميت وأما الثاني فالمتوفى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل للصلاة والاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني المجنين الميت على ماسياتي وكذا الكافر غير المحرمى ادا مات وله ولي مسلم كما سأتى والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتلى أهل البغي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهداء ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار يغسلون ان كان المسلمون أكثر والا فلا ومن لا يدرى أم مسلم أم كافر ان كان عليه سيم المسلمون أو في بقاع ديار الاسلام يغسل والا فلا ولو وجد الاكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلى عليه والا فلا وأما الغاسل فمن شرطه أن يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة الرجل والمحبوب والمحصى وأما الخنثى المشكل المراهق ادا مات ففيه اختلاف والظاهر انه يعم واذما ماتت المرأة في السفر بين الرجال يعمها ذور محرم منها وان لم يكن لف الاجنبي على يديه خرقه ثم يعمها وان كانت أمه يعمها الاجنبي بغير ثوب وكذا ادا مات رجل بين النساء يعمه ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أمته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي الذي لا يشتهى والصبيّة كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها دخل بها أو لا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة بردة أو رضاع أو مصاهرة لم تغسله ولم يغسل المولى أم ولده وكذا مدينته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور وعن أبي حنيفة الكل في المجتبى وفي الوقائع رجل له امرأتان قال احدا كما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز أن كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولومات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي ظاهر منها لان الحبل قائم فان أسلمت قبل أن يغسل غسلته باعتبار ابحالة الحياة وكذا لومات عن امرأته واختها منه في عدته لم تغسله فان انقضت عدتها قبل أن يغسل غسلته لما قلنا اه وفي الولو المجيسة اذا ارتدت المنكوحة بعند موته أو قبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من أهل الدمة أو مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يمتدى الى السنة فيعلم وفي المحيط لومات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لا بقضاء عدتها وفي المجتبى وأما ما يستحب للغاسل فلا ولي أن يكون أقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فأهل الامانة والورع للحديث وان كان الغاسل جنبا أو حائضا أو كافرا جازا واليهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها الكنه أقيم وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء اه وأما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه لالنجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع الجسد لعدم المخرج وقيل ينجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا اه وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روى في حديث أبي

التحجيج وقد يقال ما استشهد به في المحيط من المستثنين ليس على اطلاقه بل يخصص بما خص به كلام هريرة الاصل أي ينجس الماء ولا تجوز صلاة حامله لانه لا يخلو من النجاسة غالبا فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء وتجوز صلاة حامله وبه يرجع القول بانه حدث

(قوله فان صحت وجب ترجيح انها المحدث) فيه بحث لان مقتضى ما مر من الفرعين يخالفه فان صحت الرواية وجب تأويلها وهو كما في شرح النية انه لا ينحس أى بالمحدث الذى دل عليه سياق الحديث وهو ١٨٩

جناية أى هريرة أى لا يصير نجسا بالجناية كالنجاسات الحقيقية التى ينبغى ابعادها عن المحترم كالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والا لاجاع بانه يتنجس بالنجاسة الحقيقية اذا اصابته اه لكن قال الحق ابن امير حاج

وكفنه سنة ازار وقيص ولقافة وكفاية ازار ولقافة

قلت وقد اخرج الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تنجسوا موناكم فان المسلم لا ينحس حيا ولا ميتا وقال صحيح على شرط البخارى ومسلم فيخرج القول بانه حدث اه (قوله وصرح فى المحتجى بكراهتها) قال فى النهر والمذكور فى غاية البيان انه لا بأس بالزيادة على الثلاثة فى كفن الرجل ذكره فى كتاب الخنثى فلاقتصار على الثلاث لئلا يكون الاقل مسنونا (قوله كما علم به فى البدائع) قال فى النهر المراد بالشو بين فى كلام

هريرة سبحان الله ان الميت لا ينحس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح انها المحدث اه واتفقوا ان حكمه بعده ان كان مسلما الطهارة ولذا يصلى عليه فباية وهم من أن الخنثية انما منعوها من الصلاة عليه فى المسجد لاجل نجاسته خطأ واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وأنه لا تصح صلاة حامله بعده (قوله وكفنه سنة ازار وقيص ولقافة) محدث البخارى كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ثلاثة أثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن والازار واللقافة من انقرن الى القدم والقرن هنا بمعنى الشعر واللقافة هى الرداء طولا وفى بعض نسخ المختار أن الازار من المنكب الى القدم هذا ما ذكره ووجب فيه فى فتح القدير بانه ينبغى أن يكون ازار الميت كما ازار المحي من السرة الى الركبة لانه عليه السلام أعطى الملقى غلما بئنه حقوة وهى فى الاصل معتد الا ازار ثم سمي به الازار للمجاورة والقيص من المنكب الى القدم بلا د خا ريص لانها تفعل فى قيص المحي ليتسع أسفله للمشى وبلا حبيب ولا كمين ولا يكف أطرافه ولو كف فى قيص قطع جنبه ولبته كذا فى التبيين والمراد بالحبيب الشق النازل على الصدر وفى العناية التكفين فى ثلاثة أثواب هو السنة وذلك لا ينافى أن يكون أصل التكفين واجبا ولم يذ كر المصنف العمامة لما فى المحتجى وتكره العمامة فى الاصح وفى فتح القدير واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر انه كان يعمد ويجعل العذبة على وجهه اه وفى الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط وأشار المصنف الى انه لا يزداد للرجل على ثلاثة وصرح فى المحتجى بكراهتها واستثنى فى روضة الزندوسى ما اذا أوصى بان يكفن فى أربعة أو خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا أوصى أن يكفن فى ثوبين فانه يكفن فى ثلاثة ولو أوصى بان يكفن بالف درهم كفن كفنا وسطا اه ولم يبين لون الا كفان لجواز كل لون لكن أحبا البياض ولم يبين جنسها لجواز الكل لا مالا يجوز لبسه حال الحياة كالحجر بلل جال وقد قالوا فى باب الشهيد أنه يترع عنه الفرو والحشوم لئلا يلبس بانه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز التكفين به الا أن يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو حاصل بهما وفى المحتجى والمجديد والمحقق فيه سواء بعد أن يكون نظيفا من الوسخ والمحدث قال ابن المبارك أحب الى أن يكفن فى ثيابه التى كان يصلى فيها اه وفى الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله وتفسيره أن ينظر الى ثيابه فى حال حياته مخروجا للجمعة والعبيدين فذلك كفن مثله وتحسن الا كفان للمحدث حسنوا كفان الموقى لانهم يترأرون فيما بينهم ويتفاحدون بنحس أكفانهم اه (قوله وكفاية ازار ولقافة) لقوله عليه الصلاة والسلام فى المحرم الذى وقصته ناقته كفنوه فى ثوبين واختلف فيها ما قيل قيص ولقافة وصحح الشارح ما فى الكتاب ولم يبين وجهه وينبغى عدم التخصيص بالازار واللقافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه الرجل فى حياته من غير كراهة وهو ثوبان كما علم به فى البدائع قالوا ويكره أن يكفن فى ثوب واحد حالة الاختيار لان فى حال حياته تجوز صلاته فى ثوب واحد سمع الكراهة وقالوا اذا كان بالمسال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية أولى وعلى القلب كفن السنة أولى ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس له غيرها وعليه دين أن يباع واحد منها ما للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين أولى

البدائع الازار والرداء لانه قال أدنى ما يكفن فيه ازار ورداء لقول الصديق رضى الله تعالى عنه كفنوه فى ثوبين هذين ولان أدنى ما يلبسه الانسان فى حال حياته ثوبان اه نعم مقتضاه ان القميص مع الازار كفاية اه قال الشيخ اسمعيل أقول وهو المطلوب لاشعاره بعدم التخصيص ولو كان المراد بهما فى كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر الى التعلل لا للعيل

(قوله مع انهم صرحوا الخ) قال في الفتح ولا يبعد الجواب قال الشيخ اسمعيل ولعله كون التعبير بالاولى لا يقتضي الوجوب اه
وقال بعضهم بان يفرق بين الميت والحى بان عدم الاخذ من الحى لاحتياجه ولا كذلك الميت اه لكن لا يخفى ان الاشكال
انما جاء من تصریحهم بعدم الفرق بين الميت والحى وانى يصح هذا الجواب وكتب الرملى هنا أقول قال في ضوء السراج شرح
السراجية قال الفقيه أبو جعفر ليس لهم ذلك بل يمكن بكفن الكفاية ويقضى بالباقي الدين بناء على مسئلة ذكرها الخصاص
في أدب القاضى اذا كان للميت ثياب حسنة يمكنه الا كنفها بمادونها يبيع القاضى ويقضى الدين ويشترى بالباقي ثوبا يكفيه
فكذلك في الميت المدينون اعتبارا بحالة الحياة وهو الصحيح وفي المنع ليس للغرماء ان يمنعوا عن كفن المثل اه قلت وقد صرح بمثل
ذلك في سكك الانهر شرح فرائض ملتقى الاجهر وكذلك في غيره مع التصريح بالتصحيح وبه علم ان ما مر عن الخلاصة خلاف الصحيح
أومحول على ما اذا كان الحى ١٩٠ لا يمكنه الا كنفها بمادونها وعلى كل فلا اشكال (قوله ولم يثبت في نسخة الزيلعي

فانكرها) الذي رأيت في
نسختي وجودها ولم أحد
انكارها ولعل ذلك
في بعض النسخ منه
فليراجع (قوله ولم يذكر
الدرع وهو الاولى الخ)
أى لانه يقال على قصص
وضرورة ما وجدولف
من يساره ثم يمينه وعقد
ان خيف انتشاره وكنفها
سند درع وازار وخار
ولغافة وخرقة تربطها
تدباها وكفاية ازار
ولغافة وخار

المراة كما فسر به في
القاموس وعلى ما تلبسه
فوق القميص كما ذكره
عن المغرب فكان ذكر
القميص أولى لانه هو
المراد من الدرع وفي ذكر
الدرع ايها المعنى الثانى

مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شئ منها للدين كما في حالة الحياة اذا أفلس وله ثلاثة أثواب
وهو لا يسأول ولا ينزع عنه شئ ليبيع (قواه وضرورة ما يوجد) ثابت في أكثر النسخ وقد شرح
عليه مسكين وما كبر وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي وانكرها واستدل له بحديث مصعب بن
عمير لم يوجد له شئ يكفن فيه الا غمرة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على
رجليه خرج رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان تغطي رأسه ويجعل على رجله شئ من الاذن
وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين (قوله ولف من يساره ثم يمينه) أى
لف الكفن من يسار الميت ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللغافة أولا ثم الازار فوقها وبوضع الميت عليها
مقما ثم يعطف عليه الازار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر
ثم اللغافة كذلك وفي البدائع فان كان الازار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى
(قوله وعقدان خيف انتشاره) صيانة عن الكشف (قواه وكنفها سنة درع وازار ولغافة وخار
وخرقة تربط بها نديها) لمحدث أم عطية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي غسلن ابنته خمسة
أثواب واختلف في اسمها ففي مسلم انها زيب وفي أبى داود انها أم كلثوم وذكر بعضهم القميص لها
ولم يذكر الدرع وهو الاولى للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما تلبسه فوق القميص
وهو مذكور وعن المحلواني ما جيبه الى الصدر والقميص ماشقه الى المنكب ولم أجده أنا في كتب
اللغة اه واختلف في عرض الحرقة فقبل ما بين الشدى الى السرة وقيل ما بين الشدى الى الركبة
كلاهما يثبت الكفن بالفخذين وقت المشي (قواه وكفاية ازار ولغافة وخار) اعتبارا بلبسها حال
حياتها من غير كراهة ويكره أقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة أثواب قص وازار
ولغافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عدم الخمار أولى لكن لم يعين في الهداية
ما عدم الخمار بل قال ثوبان وخار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللغافة فهو مخالف لما في
المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قص وازار أو ازاران لان المقصودستر جميع البدن

لكن قال في النهر أنى يتوهم هذا مع قوله بعد ونلبس الدرع أولا اه وفيه ان الكلام في الاولوية ولا يخفى وهو
ان الابهام يحصل أولا ثم يرتفع بعد فالابهام فيه أصلا أولى (قوله وهو مذكور) أى بخلاف الدرع الحديد فانه مؤنث قال
تعالى أن اعمل ساعات قال في القاموس وقديكر (قوله من عدم الخمار أولى) قال فان هذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف
ترك الخمار (قوله والظاهر كما قدمناه الخ) قال الشيخ اسمعيل بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمنبع والتتوير
ومثل ما في المتن عن العيون والنقاية وصدر الشريعة والمشكلات والفتاوى والملتقى والحاوى والايضاح ومثل ما في الفتح عن
الكافي والتاجية والنهاية والعناية ومثل ما في الخلاصة عن الحانية والمبتغى والفيض وعن خزائن الفتاوى درع وخمار ولغافة
ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال يؤيد ما استظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لها التكنن لم نجد ذكر الازارين
في شئ من العبارات ولعلهم لاحظوا في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الحملة وان جاز ذلك أيضا اه وقد يقال هو داخل

في اطلاق كلام الهداية وغيرها وما ذكره في الفتح من وجه اولوية ما في الهداية مما في الخلاصة يرجح ان الاولى ما ذكره المؤلف تدبر (قوله وفي المجتبى يحتمل أن يريد الخ) قال في النهر وبعد لا يخفى على ان طاهره انه لا يجمعها قبل الغسل الا في حال كونه وترا فيخرج منه كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج الى الفرق (قوله فظاهره انه ١٩١ اذا كان لها مال الخ) كان

حق التعبير أن يقال فظاهره انه اذا لم يمكن له مال لا يلزمه كفنها اتفاقا وعبارة شرح الجمع لمصنفه قال أبو يوسف اذا ماتت الزوجة ولا مال لها فتجهيزها وتكفينها على الزوج الموسر الخ (قوله لانه ككسوتها الخ) مقتضاها لو كانت

وتلصق الدرع اولاً ثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوقه تحت اللقافة وتجهز الا كفان أو لا وترا بأشرة قبل الموت لم يجب عليه كفنها لان كسوتها في حياتها لا يجب عليه فكذلك بعد موته كما بحثه المعنى ابن أمير حاج في شرح الميعة حيث قال ينبغي أن يكون محل الخلاف ما اذا لم يقم بها ما يمنع الوجوب عليه حالة الموت من سوا أو صغر مع كبره ونحو ذلك اه (قوله ونصح الولو الخ في فتاواه من النفقات) أبول الذي رأيته في نفقات الولو الخية هكذا اذا ماتت المرأة ولا مال

وهو حاصل بالكل لكن جعلها ازارين زيادة في ستر آراس والعنق كما لا يخفى قال في النسيب وما دون الثلاثة كفن الضرورة في حقها (قوله وتلصق الدرع اولاً ثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها ثم الخمار فوقه تحت اللقافة ثم يعطف الازار ثم اللقافة) كما ذكرنا ثم المحرقة فوق الا كفان وفي المحورة توضع المحرقة تحت اللقافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر (قوله وتجهز الا كفان أو لا وترا) لانه عليه السلام أمر باجاء كفان امرأته والمراد به التطيب قبل أن يدرج فيها الميت وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث واضع عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه ولا في القبر وفي المجتبى يحتمل أن يريد بالتجهيز جمعها وترا قبل الغسل يقال أجز كذا اذا جمعه ويحتمل أن يريد التطيب بعود يحرق في حجره وصرح في البدائع بانه لا يزيد في تجهيزها على خمس وفي المجتبى المكفون اثنا عشر الرجل والمرأة وقد تقدمما والثالث المراهق المشتبه وهو كالبالغ والرابع المراهقة التي تشبه وهي كالمرأة والحامس الصبي الذي لم يراهق فيكفن في خفتين ازار ورداء وان كفن في واحد أحراً والسادس الصبية التي لم يراهق فعن محمد كفنها ثلاثة وهذا أكثر والسابع السقط فيلصق ولا يكفن كالعضو من الميت والثامن الحنثي المشكل فيكفن كتكفين الجارية ويسعى قبره والتاسع الشهيد وسأني والعاشر المحرم وهو كالخلال عندنا والحادي عشر المنبوش الطرى فيكفن كالذي لم يدفن والثاني عشر المنبوش المتفصح فيكفن في ثوب واحد ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السبعة ما لم يتعلم في بعين ماله حق العير كالرهن والمبيع قبل القبض والعبد الحاني فلونش عليه وسرق كفته وقد قسم الميراث أجبر القاضى الورثة على ان يكفوه من الميراث وان كان عليه دين فان لم يكن قبض الغرماء بدأ بالكفن لانه بقي على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا لا يسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الوارث عين ملك المورث حكماً ولهذا رد عليه بالعب فصار ملك المورث فأتم ببقاء خافه واستثنى أبو يوسف الزوجة فان كفنها على زوجها لكن اختلفت العبارات في تحرير مذهب أبي يوسف في فتاوى فاضلخان والخالصة والظهيرية وعلى قول أبي يوسف يجب الكفن على الزوج وان سركت الا وعليه الفتوى اه وكذا في المجتبى وزاد ولا رواية فيها عن أبي حنيفة وفي المحيط والتجديد والوافعات وشرح الجمع للمصنف اذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند أبي يوسف وعليه الفتوى لانه لو لم يجب عليه لوجب على الجانب وهو بيت المال وهو قد كان أولى بالاجاب الكسوة عليه حال حياتها فخرج على سائر الجانب وقال محمد يجب تجهيزها في بيت المال وقيد شارح الجمع بيسار الزوج عند أبي يوسف فظاهره انه اذا كان لها مال فكفنها في مالها اتفاقا والظاهر ترجيح ما في الفتاوى الحانية لانه ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة غنيا كان أو فقيراً وصححه الولو الخ في فتاواه من النفقات فان لم يكن للميت مال فكفنه على من يجب عليه نفقة وكسوته في حياته وكفن العبد

لها قال أبو يوسف يجبر الزوج على كفنها والا صل فيه ان من يجبر على نفقته في حال حياته يجبر على نفقته بعد موته كزوى الارحام والعبد مع المولى والزوجة مع الزوج وقال محمد لا يجبر الزوج على كفنها والصحيح قول أبي يوسف لان المولى انما يجبر على تكفين العبد لانه كان أولى به في حال حياته فيكون أولى بالاجاب الكفن عليه من بين سائر الناس وهذا المعنى موجود هنا اه

ولما كان الزوج يجبر على نفقة زوجته في حياتها وان كان هو فقير أجبر على كفنها أيضا (قوله وجب كفنها الخ) الذي في القنية
 ووجب باووين أولاهما العطف **فصل** السلطان أحق بصلاته **ك** (قوله سعيد بن العاص) لانه كان واليا على المدينة
 كما في الفتح (قوله فعلى هذا والمراد من السلطان الخ) حاصله ان كلام المصنف يحتمل اجراؤه على كل من القواين ورده في النهر
 بانه غير صحيح لقواه بعد ١٩٢ ثم انقضى وعطف الخاص على العام شرطه الواو اه وحاصله انه على كلامه

لا يحتمل أن يكون على
 القول الثاني لانه ذكر
 القاضي بعده ولا على
 الاول لعطفه اياه ثم ولا
 يكون ذلك في عطف
 الخاص على العام ثم قال
 والتحقيق ان المراد به
 امام المصرومنه يعلم
فصل في السلطان
 أحق بصلاته وهي فرض
 كفاية

تقديم الامام الاعظم
 بالاولى اه وفي تخصيصه
 عطف الخاص على العام
 بالو او نظير فانه يكون
 بجتي نحو مات الناس حتى
 الانبياء نص عليه في معنى
 اللبيب بل قد جوز به
 المحققين ثم أيضا واستدل
 له بحديث ان الله كتب
 الاحسان على كل شيء
 فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة
 واذا ذبحتم فاحسنوا
 الذبحة ثم ليرح ذبحته
 وليجد أحدكم شفرته
 وقد وقع باو أيضا كما في
 الحديث ومن كانت
 هجرته الى دنيا يصيبها أو
 امرأة يتزوجها (قول

على سيده والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه وان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفنه
 في بيت المال وان لم يكن فعلى المسلمين تكفنه وان لم يقدر واسألو الناس ليكفوه بخلاف الحى اذا
 لم يجد ثوبا يصلى فيه ليس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الحى يتدبر على السؤال بنفسه
 والميت عاجزان سألوا له وفضل من الكفن شيء يرد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء
 اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من أهل
 الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء وفيهم مالو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه
 وهو أحق به لان الميت لم يملكه وفيه ما حى عريان وميت ومعه ما ثوب واحد وان كان للحى فله لبسه
 ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان ملك الميت والحى وارثه يكفن به الميت ولا يلبسه لان
 الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن
 عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معتق شخص ولم يترك شيئا وله حالة
 موسرة يؤمر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وفي الحاجة من لا يجبر على النفقة في حياته كاولاد
 الأعمام والعلمات والاخوان والحالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كان وارثا وفي
 البدائع ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة وفي القنية
 ولومات ولا شيء له وجب كفنه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم
 بحصتهم ليس له الرجوع اذا أنفق عليه بغير اذن القاضي قال محمد رحمه الله كالعبد أو الزرع أو النخل
 بين شر يكين أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب ليرجع ادفعه بغير اذن القاضي اه

فصل السلطان أحق بصلاته **ك** يعنى اذا حضر لان في التقدم عليه استخفافا به ولما مات الحسن
 قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمك اطلق في السلطان وأراد به من له سائغة أى
 حكم وولاية على الأمة سواء كان الخليفة أو غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصير ثم القاضي ثم
 صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر والامام الفضلى انما نقل
 تقديم السلطان وهو الخليفة فقط واما من عدها فليس له التقدم على الاولياء الا برضاهم فان في
 الظهيرية والخانية انه قياس قول أى حنفية وأبى يوسف وزفر اه فعلى هذا والمراد من السلطان في
 المختصر هو الوالى الذى لا ولى فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين والجمع وشرحه
 التفصيل المتقدم عن أبى جعفر واقتصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو
 المذهب وقدم أبو يوسف الولى مطلقا وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة وما فى الاصل من أن امام
 الحى أولى بها فمحمول على ما لا يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قل
 ما يحضر الخناز كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه (قوله وهي فرض كفاية)
 أى الصلاة عليه للاجتماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض العبارات من انها

المصنف وهي فرض كفاية) اعلم انه اذا قيل صلاة الجنازة واجبة على التكفاية كما صرح به غير واحد من
 الحنفية والشافعية وحكموا الاجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح عند الشافعية والجواب عن
 هذا بان المقصد الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضر في هذا منقول فيما وقعت
 عليه من كتب المذهب وانما ظاهر اصوات عدم السقوط كما هو غير خاف اه كذا في التجربر وشرحه لابن أمير حاج أقول

قال بعضهم بحمد الله كفاي ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول سبحانه اللهم وبحمدك كفاي سائر الصلوات وهو رواية المحسن عن الامام كذا في الدراية ولا يقرأ الفاتحة الاعلى وجه الشناء اه ومثله في العناية (قوله والذي ظهر لي الخ) قال في النهر مقتضى ما سبق في الامامة تقديمه حتى ١٩٤ على امام المحي وذلك أن تقديم امام المحي كالا علم مندوب فقط وقد مر أن الراتب

مقدم عليه هناك فكذا هذا لا فرق يظهر وتعبه الشيخ اسمعيل بان الفرق ظاهر وهو ان هنا ولاية تقديم خاصة ولا اتعاد الصلاة اذا صلى غير الاولى وليس ثم كذلك فاذا كان مقرر رامن القاضي كان كائنه وهو

ثم امام المحي ثم الولي

مقدم على من دونه اه وأجاب العلامة المقدسي بان الظاهر أنهم انما يجعلون الامام في مثل هذا المقام للغرباء والدين لا ولي لهم فهو كالأجنبي مطلقا اه أقول وهذا أولى لان تقرير القاضي له لتعين من يباشر هذه الوظيفة لا ليكون قائما عن القاضي والالزم أن كل من قرره القاضي في وظيفة امامة أن يكون نائبا عنه مقدما على امام المحي والولي (قوله الا أن يقال ان صفة العلم الخ) قال في النهر أقول بل صفة العلم توجب التقديم فيها أيضا ألا ترى الى ما مر من أن امام المحي انما يقدم

باخرى أتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو فوها لاخرى أيضا يصير مكبرا انا واناه لا يجوز وان زاد على الاربع لا يجوز لان الزيادة على الاربع لا تتأدى بتحرمة واحدة وفي الغاية لا سروجي وان قلت التكبير الاولى للآحرام وهي شرط وقد تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريمة الاولى لكونها غير ركن قيل اد التكبيرات الاربع في صلاة الجنائز قائمة مقام الاربع ركعات بخلاف المكتوبة وصلاة النافلة اه وأما ما يفسدها فاسد الصلاة أفسدها الالمحاذاة كذا في البدائع وتكره في الاوقات المكرهه وقد تقدم ولو امت امرأة فيما تأدت الصلاة ولو أحدث الامام واستخلف غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية (قوله ثم امام المحي) أي الجماعة لانه رضيه في حال حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقدمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم بان تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا بتقديمه مستحب لان في التقديم عليه لا يلزم افساد أمر العامة بخلاف التقديم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا وجب تقديمه اه وفي شرح الجمع للمصنف انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولي اذا كان أفضل من الولي ذكره في الفتاوى اه وهو قيد حسن وكذا في المجتبى وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع أولى من امام المحي اه وهذا يدل على ان المراد بامام المحي امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاستباه في امام المصلي المبنية لصلاة الاموات في الامصار فان الباني يشرط لها اماما خاصا ويجعل له معلوما من وقفه فهل هو مقدم على الولي المحاقاله بامام المحي أولا مع القطع بانه ليس بامام المحي لتعليهم اياه بان الميت رضى بالصلاة خلفه حال حياته وهذا خاص بامام مسجد محله والذي ظهر لي انه ان كان مقرر رامن جهة القاضي فهو كائنه وان كان المقرر له الناظر فهو كالأجنبي (قوله ثم الولي) لانه أقرب الناس اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه وانما يقدم السلطان عليه اذا حضر كي لا يكون ازدراء به ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصبات في الانكاح لكن اذا اجتمع أبوالميت وابنه كان الأب أولى بالاتفاق على الاصح لان للأب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة والزيادة تعتبر ترجحا في استحقاق الامامة كفاي سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الأب جاهلا والابن عالما ينبغي تقديم الابن كفاي سائر الصلوات الا أن يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنائز لعدم احتياجها للعلم ويعتبر الاسن فيها فالأخوان لا ب وأم أسنهما أولى فان أراد الاسن أن يقدم أحدا كان للأصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا آخر والذي قدمه الاسن أولى وكذلك الابن ان على هذا وكذلك أبناء العلم فان كان الأخ الأصغر لا ب وأم والا كبر لا ب والأصغر أولى كفاي الميراث فان قدم الأصغر جدا فليس للأكبر ان يمنعه فان كان الأخ لا ب وأم غائبا وكتب لاسن ان ليتقدم فللأخ لا ب أن يمنعه وحد الغيبة أن لا يقدر على أن يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه والمريض في المصر بمرة الصحيح يقدم من شاه وليس للأبعد منه ولومات امرأة ولها أب وابن بالغ عاقل وزوج فالأب أحق بها ثم الابن ان كان من غير الزوج فان كان منه زوج أحق من الولد ولومات ابن واه أب وأبواب فالولاية لابيه ولكنه يقدم أباه جدم الميت تعظيما له وكذا المكاتب ادا مات

على الولي اذا كان أفضل منه نعم عل القدوري كراهة تقديم الابن على أبيه بان فيه استخفافا به وهذا يقتضى عدمه وجوب تقديمه مطلقا قال في الفتح لا يبعد أن يقال ان تقديمه واجب بالسنة وفي البدائع قال أبو يوسف وله بحكم الولاية أن يقدم غيره لان الولاية له وانما منع عن التقديم حتى لا يستخف بابيه فلم تسقط ولايته في التقديم

عبدته ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراما ومولى العبد احق بالصلاة عليه
من ابنه المحر على المفتي به لبقاء ملكه حكما وكذا المكاتب اذا مات عن غير وفاء وان ترك وفاء وان
أديت كتابته أو كان المال حاضر لا يخاف عليه التوى والتلف فالابن احق والا فالمولى وسائر
القرابات أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لان الزوجية انقطعت بينهما
بالموت وفي المجتبى والجمار احق من غيره (قوله وله ان يأذن لغيره) أى للمولى الاذن في صلاة
الجنائزة وهو يحتمل شيئين أحدهما الاذن في التقدم لانه حقه فيملك ابطاره وقدمنا ان محله ما اذا لم
يكن هناك ولي غيره أو كان وهو بعيد أما اذا كانا وليين مستويين فاذن أحدهما أجنبي فلا يحل
ان يمنعه ثانيهما أن يأذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه لا ينبغي لهم ان
ينصرفوا الا باذنه وذكر الشارح معنى آخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لاسيما اذا كان الميت
يتبرك به وكره بعضهم أن ينادى عليه في الأزقة والأسواق لانه نعى أهل الجاهلية وهو مكروه والصحيح
انه لا يكره لان فيه تكثيرا للجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحرير للناس على الطهارة
والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعى أهل الجاهلية وانما كانوا يبعثون الى القبائل ينعون مع
ضجيج وبكاء وعويل وتعديد وهو مكروه بالاجماع اهـ وهى كراهية تحريم للعديد المتفق عليه
ليس منام ضرب الخرد وشق الجيوب ودعاء دعوى الجاهلية وقال عليه السلام لعن الله
الحالقة والصالقة والشاقة والصالقة التى ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس بارسال الدعاء مع البكاء
من غير نباحة (قوله: ان صلى عليه غير الولي والسلطان أعاد الولي) لان الحق له والمراد من
السلطان من له حق التقدم على الولي وان الكلام فيما اذا تقدم على الولي من ليس له حق التقدم
فليس للولي الاعادة اذا صلى القاضي أو نائبه أو امام الحى لما فى الخلاصة والولوالحجية والظهيرية
والتمجيد والواقعات ولو صلى رجل والولي خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم
يتابعه وان كان المصلى السلطان أو الامام الاعظم فى البلدة أو القاضي أو الوالى على البلدة أو امام
حى ليس له أن يعيدهم أولى بالصلاة منهم وان كان غيرهم فله الاعادة اهـ وأشار المصنف الى
ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على الولي لان الوصية باطالة على المفتي به صرح بذلك أصحاب
الفتاوى قالوا ولو أعادها الولي ليس لمن صلى عليها أن يصلى مع الولي مرة أخرى وظاهر كلامهم ان
الولي اذا لم يعده فلا شئ على أحد بل أن الفرض وهو قضاء حق الميت قد نادى بصلاة الاجنبى والاعادة
انما هى لاجل حقه لا لسقاط الفرض وهذا أولى مما فى غاية البيان من أن حكم الصلاة التى صليت
بلاذن الولي موقوف ان أعاد الولي تبين ان الفرض ما صلى الولي وان لم يعد سقط الفرض بالاولى
اهـ فانه يقتضى ان لمن صلى أولا ان يصلى مع الولي وليس كذلك وبما ذكرناه عن الفتاوى
المدكورة ظهر ضعف ما فى غاية البيان من أن امام الحى اذا صلى بلاذن الولي فان للولي الاعادة
وانما لم يعد اذا صلى السلطان لخوف الزدراء به وقد صرح فى الجمع وشرحه بان امام الحى كالسلطان
فى عدم اعادة الولي (قوله ولم يصل غيره بعده) أى بعد ما صلى الولي لان الفرض قد نادى بالاولى
والتفلىل بها غير مشروع والامن له الحق وهو الولي عند تقدم الاجنبى ان قلنا ان اعادة الولي نفل
والا فلا استثناء وقد اختلف المشايخ فى اعادته من هو مقدم على الولي اذا صلى الولي كالسلطان والقاضى
فذهب صاحب النهاية والعناية الى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على الولي اما من كان مقدما
على الولي فله الاعادة بعد صلاة الولي لان الولي اذا كن له الاعادة اذا صلى غيره مع انه أدنى والسلطان

واه أن يأذن لغيره فان صلى
عليه غير الولي والسلطان
أعاد الولي ولم يصل غيره
بعده

(قوله ويشهد له ما في الفتاوى) أى ما مر في القولة السابقة وفي هذه الشهادة نظر لان ما مر عن الفتاوى هو أنه لو صلى السلطان ونحوه ليس للولى حق الاعادة لانهم أولى منه ولا دلالة في ذلك على أن لهم الاعادة اذا صلى الولى لان أولوية السلطان ونحوه لوجوب تعظيمه ولان في التقدم عليه ازدرائه لا يكون الحق لهم بل الحق انما هو للولى وتقدمهم عليه لعارض فاذا صلى صاحب الحق ولم يراع حرمة من لا يلزم منه أن يكون لهم حق الاعادة ومثل ذلك الابن مع الاب فان الحق للأب ولكنه يقدم أباه احتراماً له ولا يبرء امام المحي لان تقديمه على الولى مندوب لا واجب كتقديم السلطان (قوله وقد ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهريه نظراً لان كلمتهم متفقة على أنه لاحق للسلطان عند عدم حضوره وقد علمت ثبوت الخلاف مع حضوره اه وحاصله أنه جل الخلاف بين كلامي النهاية والسراج على حالة حضوره أما عند عدمه فليس مما الخلاف فيه لما مر أن أولوية السلطان ان حضر وعليه فتاوى المجتبى ١٩٦ مثل ما في النهاية والذي يظهر لي أن كلام النهاية ليس خاصاً بحالة حضوره يدل عليه

ما ذكره بعده عن المبسوط
في الجواب عن دليل
الشافعي على جواز الاعادة
حيث قال لا تعاد الصلاة
على الميت الا أن يكون
الولي هو الذي حضر وان
وان دفن بلا صلاة صلى
على قبره ما لم يتفسخ

والغاضي لهم إعادة الطريق الأولى وهو مصرح به في رواية النوادر وشهد له ما في الفتاوى وفي السراج الوهاج قوله فان صلى الولي عليه لم يجز أن يصلي أحد بعده يعني سلطانا كان أو غيره ففقه دلالة على تقديم حق الولي من حيث أنه جوزه له إعادة ولم يجوز للسلطان إذا صلى الولي فافهم ذلك اهـ وكذا ذكر المصنف في المستصفى وقد ظهر للعبد الضعيف أن الأول محمول على ما إذا تقدم الولي مع وجود من هو مقدم عليه لانه حيث حضر فالحق له فكانت صلاة الولي تعبدا والثاني محمول على ما إذا لم يحضر غير الولي فصلى الولي ثم جاء المقدم عليه فليس له إعادة لان الفرض قد سقط بصلاة من له ولايتها والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت بعد ذلك في المجتبى ما يفيد أنه قال فان صلى عليه الولي لم يجز أن يصلي عليه أحد بعده وهذا إذا كان حق الصلاة له بان لم يحضر السلطان وأما إذا حضر وصلى عليه الولي بعيد السلطان اهـ (قوله وان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ) لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار أطلقه فشمّل ما إذا كان مدفونا بعد الغسل أو قبله كما قدمناه وهو رواية ابن سماعة عن محمد بن الحسن في غاية البيان معزى الى القسودوري وصاحب التحفة أنه لا يصلي على قبره لان الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤثر بالغسل لتضمنه أمرا حراما وهو نبش القبر فسقطت الصلاة اهـ وفيه بدل الدفن لانه لو وضع في قبره ولم يهل عليه التراب فانه يخرج ويصلي عليه كما قدمناه وقيد بعدم التفسخ لانه لا يصلي عليه بعد التفسخ لان الصلاة شرعت على بدن الميت وإذا تفسخ لم يبق بدنه قائما ولم يقيد المصنف بمدة لان الصحيح أن ذلك جائز الى أن يغلب على الظن تفسخه والمعتبر فيه أكبر الرأي على الصحيح من غير تقدير بمدة كذا في شرح المجمع وغيره وظاهره انه لو شك في تفسخه يصلي عليه والمذكور في غاية البيان انه لو شك لا يصلي عليه رواه ابن رستم عن محمد اهـ وانما كان هذا هو الاصح لانه يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف الامكنة فيحكم فيه غالب الرأي فان قيل روى عنه عليه السلام انه صلى على شهداء أحد بعد ثمانين سنة والجواب ان معناه والله أعلم انه دعا لهم قال

(قوله وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً) قيل هذا مخالف لما قدمه من أن الفرض قد نادى بصلاة الأخني قلت لم أجده هذه العبارة في المجتبى وإنما الذي فيه إذا دفن قبل الصلاة أو صلى عليه من لا ولاية له يصلى عليه ما لم يتفرق اهـ وهذا لا يخالفه لأنه يقال المراد يصلى عليه الولي قضاء لمحقه ويمكن تأويل ما ذكره المؤلف أيضاً بأن يقال معنى قوله كعدم الصلاة أى في حق الولي يعني أنها معتقدها لكن لا يولى أن يصليها كما لو لم يصلي عليه أحد (قوله وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح) قد مناقب قولاه ثم امام الحمي أن ظاهر الرواية أنه يحمد (قوله وفي المحيط والتجنيس الخ) قلت ومثله ١٩٧ في الولوة الحية والتنازخية عن فتاوى

سمرقند فما ذكره الشرنبلالي في بعض رسائله وكذلك على الفاري من أنها مستحبة لثبوت قراءتها عن ابن عباس كما في صحيح البخاري وأنه قال عدا فاعت لي علم

وهي أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة

أنها سنة ولمراعاة الخلاف فان الشافعي يقول بفرضيتها مخالف للنقول في كتب المذهب فلا يقول عليه وما استدل به الشرنبلالي من قول القصة ولو قرأ فيها الحمد لله الى آخر السورة جاز ولو كان ساكناً تجوز صلاته لا دليل له فيه لاحتمال أن المراد قراءتها على قصد الثناء والمراد من المجواز المهمة بدليل

الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم - والصلاة في الآية بمنزلة الدعاء وقيل انهم لم يتفرق أعضاء وهم وان معاوية لما أراد أن يحولهم وجدهم كما دفنوا فتركهم كذا في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً فيصلى على قبره ما لم يتفرق كذا في المجتبى (قوله وهي أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة) لما روى أنه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشي فكبّر أربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفي فنسخ ما قبلها وأبداه بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لا به أرجى للقبول ولم يعين المصنف الثناء وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الأولى كما في فتح القدير ولم يذكر القراءة لأنها لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والتجنيس وأقرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لأن محل الدعاء دون القراءة اهـ ولم يعين المصنف الدعاء لأنه لا توقيت فيه سوى أنه بامور الآخرة وان دعا بالأمور فاحسنه وأبلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظت من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس وأبدله داراً خيراً من داره وأهلاً خيراً من أهله وزوجاً خيراً من زوجة وأدخله الجنة وأغفر له عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تميت ان أكون أنا ذلك الميت رواه مسلم وقيل بقوله بعد الثالثة لا يدعوه بعد التسليم كما في الخلاصة وعن الغزالي لا بأس به ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين المدعوله لأنه يدعو لنفسه أولاً لان دعاء المغفور له أقرب الى الاجابة ثم يدعو للمؤمنين والمؤمنات لأنه المفصدمنها وهو لا يقتضي ركنية الدعاء كما توهمه في فتح القدير لان نفس التكبيرات رجة للميت وان لم يدع له وأشار بقوله وتسليمتين بعد الرابعة الى أنه لا شيء بعدها غيرهما وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم آتني الدنيا حسنة الى آخره وقيل ربنا لا ترغ قلوبنا الى آخره وقيل يخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المذوى بالتسليمتين للاختلاف ففي التبيين وفتح القدير ينوي بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا ينوي الامام الميت في تسليمتي الجنازة بل ينوي من عن يمينه في التسليمة الاولى ومن عن يساره في التسليمة الثانية اهـ وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوي به اذ ليس أهلاً له وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا ترفع الايدي في صلاة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من أئمة بلخ

مقابلته فتنبه (قوله ولم يبين المنوي الخ) قال الرملي وفي الكمال الدراية شرح مختصر الوقاية للشمني ينوي فيها ما ينوي في تسليمتي صلاته وينوي الميت بدل الامام اهـ وفي التبيين وينوي بالتسليمتين كما وصفناه في صفة الصلاة وينوي الميت كما ينوي الامام اهـ فظاهر كلام الشمني عدم نية الامام وهو مخالف لما في التبيين والذي ينبغي الاعتماد عليه ما في التبيين اذ لا وجه لاجراج الامام من ذلك وقوله هنا اذ الميت ليس أهلاً غير مسلم وسأني ما ورد في أهل المقبرة السلام عليكم دار قوم مؤمنين وتعالى صلى الله عليه وسلم السلام على الموتى (قوله وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع البدائع) قال الرملي أقول ربما يستفاد من هذا أن الحنفية اذا اقتدى بالشافعي فالأولى متابعتها في الرفع ولم أره تأمل اهـ أقول وجه الاستفادة أن اختيار أئمة بلخ الرفع دليل على أنه ليس منسوخاً

ولا مقطوعاً بعدم سنّيته بل هو مجتهد فيه وقد نص علماؤنا الحنفية على أن المقتدى في صلاة العبد يتبع الإمام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد ما لم يجاوز المأثور كما مرأى لانه مجتهد فيه وكذا يتبع الشافعي إذا قنّت للوتر بعد الركوع وعلاؤه أيضاً بانه مجتهد فيه ولا يتابعه في قنوت الفجر خلا ولا في يوسف لانه امام منسوخ على تقدير أنه كان سنة ثم ترك أو مقطوع بعدم سنّيته بناء على أنه كان دعاء على قوم شهر او عند الدرك المختار من واجبات الصلاة متبعة الإمام في المجتهد فيه لا في المقطوع بنسخه أو بعدم سنّيته كقنوت فجر اه وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لانه مجتهد فيه ليس مقطوعاً بنسخه ولا بعدم سنّيته بدليل اختلاف علماؤنا فيه وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الإمام في تكبيرات الزوائد في العمد عالم يكبر تكبيراً لم يقل به أحد من الصحابة قال لانه تتبع لامامه فيجب عليه متابعتة وترك رأيه برأى الإمام لقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وقوله عليه السلام تابع امامك على أي حال وجدته فإلم يظهر خطؤه ييقن كان اتباعه واجبا الخ لكن رأيت بعد ذلك في شرح المقدمة الكيدانية للقهستاني ١٩٨ نقلا عن المجلاي أنه لا يتابع امامه في رفع اليدين في الجنازة قائل (قوله قالوا

وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة الخ) ان كان المراد بقوله عند كل تكبيرة ما زاد على الرابعة فهل يكبر بعد سكوت المنادى شيئا أم لا ومقتضى كونه

فلكبر الا امام حسالم يتبع ولا يستغفر لصي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله لنا أجراً وذنراً واجعله لنا شافعاً ومشفعاً

ينوي بذلك الافتتاح أن يأتي بعده بثلاث لتتم صلاته الا أن يقال اننية الافتتاح للاحتياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن لو كبر المنادى خمساً وقلنا

اختار ورفع اليد في كل تكبيرة فيها وكان نصير بن يحيى برفع تارة ولا برفع أخرى ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة فيه المخالفة كذا في البدائع وفيه وهل برفع صوته بالتسليم يتعرض له في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه لا برفع لانه لا إعلام ولا حاجة له لان التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه اه وفي الفوائد الناجية اذا سلم على من انه أتم التكبير ثم علم انه لم يتم فانه يبنى لانه سلم في محله وهو القيام فيكون معذوراً وفي الظهيرية وغيره ارجل كبر على جنازة فخي وبجنازة أخرى فكبر ينويه ونوى أن لا يكبر على الاولى فقد خرج من الاولى الى صلاة الثانية وان كبر الثانية ينوي بها علمه لم يكن خارجاً وعن أبي يوسف اذا كبر ينوي به التطوع اه (قوله فلو كبر الامام خمساً يتبع) لانه منسوخ ولا متبعة فيه ولم يبين ما يصنع وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقاً للمخالفة وفي رواية يمشي حتى يسلم معه اذا سلم ليكون متابعاً في المتابعة وبه يفتي كذا في الوقعات ورجحه في فتح القدير ان البقاء في حرم الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقاً انما الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزوائد على الاربعه اذا سمع من الامام اما اذا لم يسمع الامن المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس اذ كروه في تكبيرات العبد اه وذكر ابن المالك في شرح المجمع قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز أن تكبيرة الامام للافتتاح الآن واخطأ المنادى وقيد بتكبيرات الجنازة لان الامام في العبد لو زاد على ثلاث وانه يتبع لانه مجتهد فيها حتى لو تجاوز الامام في التكبير حد الاجتهاد لا يتابع أيضاً كذا في شرح المجمع (قوله ولا يستغفر لصي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله لنا أجراً وذنراً واجعله لنا شافعاً ومشفعاً) كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه لا ذنب له ما

والفرط

انه ينوي بالحامسة الافتتاح يكون لا فائدة فيه لان نيته للافتتاح في الحامسة لا تفيد مالم يأتي بعدها ثلاثاً أخرى وان كان المراد انه ينوي الافتتاح بجميع التكبيرات التي أتى بها ففيه ان النية لا تكون بعد المنوى بل معه ومن أين يعلم المقتدى ان المنادى يزيد على الاربعه حتى ينوي الافتتاح عند كل تكبيرة كبرها الا أن يحمل على انه متى كان بعيداً عن الامام ويعلم انه لا يسمع تكبيرة بل يأخذ من المنادى يلزمه أن ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال خطائه في الاولى وان الثانية هي الصواب أو انه أخطأ في الثانية أيضاً وان الثالثة هي الصواب وهكذا فينوي بالكل الافتتاح لكن هذا مع بعده لا يتقيد بحال الزيادة على الاربع لوجود العلة وحيفئذ فائدة هذه النية لانه لو كانت الاولى والثانية خطأ من المنادى سبق بها الامام كانت الثالثة هي الصواب وكذا الرابعة فيلزم صلاة الجنازة بتكبيرتين ولا تصح بدون الاربع والحاصل انه لم يظهر لنا وجه هذا القول فليتأمل وليراجع (قوله ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً الخ) أي بعد قنوته ومن توفيقته منا فتوفه على الايمان كما في شرح النية لابراهيم الحاي وظاهر كلام غيره الاقتصار على قوله اللهم اجعله لنا فرطاً ثم اعلم ان قول المصنف

ولا يستغفر لصبي يرد عليه ما في الحديث اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وأنتانا رواه الترمذي والنسائي كافي الفتح فيه الاستغفار للصغير اللهم الآن يحجب بانه لا يستغفر للصبي على سبيل التخصيص لانه لا ذنب له كاعلوا به قوله ولا يستغفر لصغير وأما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير بل المراد طلب المغفرة لعموم الداعين فالمراد تأكيد التعميم تأمل ثم رأيت القهستاني أجاب بذلك والله الحمد (قوله وينبغي أن يدعو له فيها الخ) قال الرمي قال في شرح المنية وفي المغيرة يدعو لوالدي الطفل وقيل يقول اللهم تسبل به موازينهما وأعظمه أجرهما ولا تقبضهما بعده اللهم اجعله في كفة آل إبراهيم وأحقه بصالحى المؤمنين اه ثم قال الرمي والمراد بالعبد في كلامه هذا الصبي وقواه وينبغي أن يدعو له فيها كما يدعو للميت لعله كما يدعو لأبوي الميت يعنى الصغير ووجه كلامه ان السيد أحق به من أبويه فاذا دعا لأبويه المسلمين قبل الألى الدعاء لسيدته المسلم وأما الكبير مطلقا لم يصرح أحد بالدعاء لوالديه فكذلك لسيدته بل يدعو له ١٩٩ كما يدعو للحر الكبير فتأمل اه

وحاصله ان المراد بالعبد في كلام المؤلف العبد الصغير لان الحر الصغير يدعو لأبويه وأما العبد الصغير والغالب كون أبويه كافرين فينبغي أن يدعو لسيدته بدل أبويه

وينظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريمة

ولا يخفى ان جعل كلام المؤلف على هذا بعدد لانه لم يذكر الدعاء لأبوي الحر الصغير حتى يقس عليه العبد الصغير ويجعل سيده بمنزلة الأبوين بل المتبادر من كلامه العبد الكبير لكن الداعي للشيخ خير الدين

والفرط بفتح تين الذى يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا أى أجرامته قدما والفرط الفارط وهو الذى يسبق أو راد الى الماء وفي الحديث أنا فرطكم على الخوض أى أتقدمكم اليه كذا في ضياء المحلوم والانسب هو المعنى الثانى هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لئلا يلزم التكرار في قوله واجعله لنا أجرا والذخر بضم الذال وسكون الحاء الذخيرة والمشفع بفتح الفاء مقبول الشفاعة وذكر اليمنى في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل باصول الشرع والحاصل بالمكملات يسمى أجزالا ان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة والمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس اه ولم أر من صرح بانه يدعو لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعو له فيها كما يدعو للميت (قوله وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريم) أى وينتظر المسبوق في صلاة المجازاة تكبير الامام ليكبر مع الامام لا لافتح فلو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الا حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند أى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يتبدى بمافاته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطا كما توهمه في فتح القدير الا أن يكون على قول أبي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أراه غير معتبر كذا في الخلاصة وأشار المصنف الى انه لو أدرك الامام بعدما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قولهما خلا ولا ييوسف وأداه لوجاء بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلا ولا ييوسف ثم عندهما يقضى بآفاته بعير دعاء لانه لو قضى الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير وادارفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت يتصور وفي الظهيرية ولورفعت بالأيدي ولم توضع على الاكباد كرى ظاهر الزاوية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التحريمة اتفاقا لانه بمنزلة المدرك لا ترى انه لو كبر تكبيرة

جمله على ذلك ما ذكره بقوله وأما الكبير مطلقا الخ (قوله كذا في الخلاصة) قال في النهر وتبعه في فتح القدير وقصة عدم اعتبار ما أداه انه لا يكون شارعا في تلك الصلاة وحينئذ تفسد التكبيرة مع ان المسطور في القنية انه يكون شارعا وعليه فيعتبر ما أداه وهذا لم أر من أفصح عنه فتدبره اه وأجيب بانه لا يلزم من عدم اعتباره عدم شروعه ولا من اعتبار شروعه اعتبار ما أداه ألا ترى ان من أدرك الامام في السجود وصح شروعه مع انه لا يعتبر ما أداه من السجود ومع الامام بل عليه اعادته اذا قام الى قضاء ما سبق به فلا مخالفة بين ما في الخلاصة والقنية اه وهو حسن (قوله من كان حاضرا حالة التحريمة) قيد المحضور وفي الدرر بكونه خلف الامام والظاهر انه اتفاق لان صدر عبارة المجتبى الثانية رجل واقف حيث يجزئه الدخول في صلاة الامام (قوله ذكر في ظاهر الرواية انه لا يأتي) أى بالتكبير وبخالفه ما قاله في البرازية فان رفعت على الأيدي ولم توضع على الاكباد كرى الظاهر وعن محمد لا اذا كان أقرب الى الاكباد وان أقرب الى الارض كبر اه وينبغي أن يقول على ما في السرازية لانه كما قال في الفتح لو رفعت قطع التكبير اذا رفعت على الاكباد وعن محمد ان كان الى الارض أقرب يأتي بالتكبير لا اذا كان الى الاكباد أقرب

وقبل لا يقطع حتى يتأكد اه ولا يخالفه ما سئد كرم انها لا تصح اذا كان الميت على ايدي الناس لانه يقتصر في البقاء لا يغتفر في الابتداء كذا في الثمر نبالية (قوله كبر المحاضر للاولى للحال وكذا قوله وقضى الاولى للحال) أي قبل سلام الامام وسينبه المؤلف على خلافه عن الواقعات وفي شرح الشيخ اسمعيل عن المنتقى بالقاف ثم يكبر ثلاثا قبل أن ترفع الجنازة وفي الوولو الجنية وعليه الفتوى وفي النهري يكبر ما زاد على التحريم بعد الفراغ نسفاً خشى رفع الميت على الأعناق حتى لو رفع على ايدي كبر في ظاهر الرواية لا فرق في ذلك بين المدرك واللاحق نص على ذلك غير واحد في المجتبى من انه يكبر الكل للحال شاذ (قوله ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر) أي حاضر من أول التكبيرات كما هو المتبادر بقي ما لو حضر بعد التحريم وكبر الامام الثانية بعد حضوره هل ينتظر أو لا يظهر تقييداً بنص بقوله لا من كان حاضر في حالة التحريم انه ينتظر لانه ليس حاضر وقتها فهو مسبوق تأمل (قوله انما هو في مسألة المحاضر) قال في النهري أنت خير بان مسألة المحاضر لا خلاف فيها فاني ينسب الى أبي يوسف وحده ولذا ذكر المسئلة في غاية ٢٠٠ البيان غير معزوة اليه ثم قال وعن الحسن لا يدخل معه وعن أبي يوسف انه يدخل اه

وحاصله ان ما مر محمل وفاق لا على قول الثاني فقط كما توهمه عبارة المحيط ومحمل الابهام فيما لو حضر بعد الرابعة ويقوم للرجل والمرأة بجذاه الصدر

وحينئذ يخاف في الحقائق في مسألة المسبوق لا المحاضر وقد نقل في الشر نبالية عن التحنيس والولو الجنية ان الفتوى في هذه المسئلة على قول أبي يوسف اه وفي البدائع والدرر وشرح المقدسي ان الصحيح قولهما فقد اختلف

الافتتاح بعد الامام يقع أداء لاقضاء أطلقه فشمع ما اذا كبر الامام الثانية أول يكبر فان لم يكبر الامام الثانية كبر المحاضر للاولى للحال وان لم يكبر المحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاولى للحال كذا في المجتبى وكذا ان لم يكبر في الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضى ما فات له للحال قال في المحيط ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر دانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضى الثلاث وهذا قول أبي يوسف وعليه الفتوى وقد روى الحسن انه لا يكبر وقد فاته اه يخاف في الحقائق من ان الفتوى على قول أبي يوسف انما هو في مسألة المحاضر لا في مسألة المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضر ولم يكبر حتى كبر الامام اثنين أو ثلاثاً فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضر او قد صلى الامام ركعة أو ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركا فينبغي أن يكون كالمسئلة الاولى وان يكون الفرق بين الحاضر وغيره انما هو في التكبير الاولى فقط كما لا يخفى وفي الواقعات وان لم يكبر المحاضر حتى كبر الامام ثنتين كبر الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل فراغ الامام اه وهو مخالف لما ذكرناه عن المجتبى من انه يكبر الاولى للحال قضاء وما في الواقعات أولى قيداً بالمسبوق لان اللاحق فيها كاللاحق في سائر الصلوات كذا في المجتبى وذكر في الواقعات لو كبر مع الامام التكبير الاولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما أولاً ثم يكبر مع الامام ما بقي اه وهو معنى ما في المجتبى في اللاحق قوله ويقوم من الرجل والمرأة بجذاه الصدر) لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره اجزاء كذا في كافي الحاكم وما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاسها

فقام

التصحيح وظهر ان ماد كره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغي أن

يكون كالمسئلة الاولى) أي انه تفوته الصلاة اذا كبر الامام الرابعة وهو حاضر كما اذا حضر بعدما كبرها الامام فانها تفوته عندهما خلا ولا يوجب كبر وحينئذ فلا فرق بين الحاضر وبين الغائب الذي حضر بعد الرابعة وعليه فقول المحيط والرجل حاضر ليس احترازاً عن الغائب ادلا فرق بينهما الا في التكبير الاولى فان من كان حاضر وقتها لا يكون مسبوقاً اذا كبر الثانية مع الامام أما اذا لم يكبرها معه فانه يكون مسبوقاً بالاولى وحاضر في الثانية فيتابعه فيها ويقضى الاولى كما دل عليه كلام الواقعات هذا حاصل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان من حضر تكبير الامام له أن يكبر بلا انتظار الى تكبير الامام بعده سواء كان ذلك في التكبير الاولى أو غيرها فلو كبر الامام الاولى ثم حضر رجل وكبر الامام الثانية والرجل حاضر كان مدركا لهذه التكبير الثانية فله أن يكبرها قبل أن يكبر الامام الثالثة ويكون مسبوقاً بواحدة ويقضيها بعد سلام الامام فكذا اذا كبر الامام ثنتين أو ثلاثاً وهو حاضر يكون مدركا لآخرها فيكبرها ومسبوقاً بما قبلها فيقضيها وكذا اذا كبر الامام الاربع وهو حاضر يكون مدركا للارابعة فيكبرها ويقضى الثلاث لانه فات محلها فيكون مسبوقاً بها ولا يلزم من ذلك كونه مسبوقاً بالارابعة أيضاً لان محلها باق ما لم يسلم

الامام وكلام الواقعات مشير الى ما ذكرنا وحينئذ الفرق ظاهر بين الحاضر والمسبوق لان المسبوق بالاربع بان حضر بعد الرابعة لا يمكنه التكبير عندهما لانه لا يمكنه ذلك الا اذا كبر الامام ولم يبق للامام تكبير ليتابعه فيه فتقوته الصلاة فتأمل (قوله فيه نظر) اجاب في النهر بانه يمكن أن يقال المعنى ليس المقصود منها الذاتة الا القيام ٢٠١ وأما التكبيرات فانها وان كانت أركاناً

الآن معنى الانتقال لا يفارقها فهي مقصودة لغيرها (قواه ممنوع) قال في النهر يمكن التوفيق بين كلامهم بان نفى الكراهة اتفاقاً في حق

ولم يصلوا ربكنا ولا في مسجد

من كان خارجاً واثباتها فيمن كان داخلًا وهذا لانه لا معنى لاثباتها في حق الخارج بل لا ينبغي أن يكون فيه خلاف وهذا فقه حسن فتدبره اه ولا يخفى ما فيه فان المؤلف بنى المنع على التعليل الاول ولا شك ان من في المسجد وجدت فيه العلة لانه شغل بمالم بين له نعم يظهر التوفيق على التعليل الثاني فتدبر (قوله لكن ترجح كراهة التحريم الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر لجواز كونه مثل الصلاة لجواز المسجد ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في تاريخ مكة انه أفتى بالجواز وعدم الكراهة كما هو رواية عن أبي يوسف ذكرها

فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يدها ورأسه وتحت بطنه وغذاءه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوى ذلك لتقارب الحلين كذا في فتح القدير (قوله ولم يصلوا ربكنا) لانها صلاة من وجهه لوجود التحريم فلا يجوز تركه القيام من غير عذر احتياطاً وما في غاية البيان من انها ليست باكثر من القيام فاذا ترك القيام انعدمت أصلاً فلم يجز تركه فيه نظراً لانه يقتضي ان ركنها القيام فقط وهو غير صحيح فيسبغنا بكونه غير عذر لانه لو عذر التزول لطين ومطر جازار كعب فيها وأشار الى انها لا تجوز فاعدا مع القدرة على القيام ولو كان ولي الميت مريضاً فصلى قاعدا وصلّى الناس خلفه قياماً أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزئ الامام ولا يجزئ المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد (قوله ولا في مسجد) الحديث أبي داود مرفوعاً من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له وفي رواية فلا شيء له أطلقه فشمس ما اذا كان الميت والقوم في المسجد أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد أو كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد والميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافاً لما أورده النسفي كذا في الخلاصة وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد انما بنى للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق الحديث كذا في فتح القدير في غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانا خارج المسجد والباقيون فيه لا كراهة اتفاقاً ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة أشياء ان يكون الظرف وهو قوله في مسجد ظرفاً للصلاة والميت وحينئذ فلا كراهة شرطاً ان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا فقد أحدهما فلا كراهة الثاني أن يكون ظرفاً للصلاة فقط فلا يكره اذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجيه الثالث أن يكون ظرفاً للميت فقط وحينئذ حيث كان خارجيه فلا كراهة وما اختاره كما نقلناه لم يوافق واحداً من الاحتمالات الثلاثة لانهم قالوا بالكراهة اذا وجد أحدهما في المسجد المصلى أو الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد أو أحدهما ولعل وجهه انه لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود أحدهما أياً كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة تحريمية لانه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة كما هو في الروايتين مع ان فيه إيهاماً لان في المعطوف عليه لم تصح الصلاة أصلاً وفي المعطوف هي صحيحة والاخرى انها تنزيهية ورجحه في فتح القدير بان الحديث ليس نهياً غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحة ثم قرر تقرير احصائه انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه يقول بالجواز في المسجد لكن الافضل خارجيه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث اه لكن ترجح كراهة التحريم بالرواية الاخرى التي

٢٦٥ - بحرنا في في المخط لتظافر أهل الحرم من سلفا وخلفاء على ذلك دلالة لا تؤدي الى تأميم السلف وقد رأيت رسالة للنسائي القاري مؤداه ذلك أيضاً لكن رد الشيخ اسمعيل على قطب الدين بانه لا يفتي بخلاف ظاهر المذهب على انه جدير بالترجيح لما شاهدنا في عصرنا من نفساء ماتت فوضعت في باب الجامع الاموي فخرج منها دم ضخم العتبة والا حتماً عدم الادخال ولعل أهل الحرم من على منذهب غيرنا اه وللعلامة قاسم رسالة خاصة نقل فيها الكراهة عن أئمتنا الثلاثة وحقق انها تحريمية

والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فان كان الجنس متحدا الخ) قال الرملي هذا هوهم انحصار جواز الصلوة الواحدة في متحدا
الجنس وما في التتارخانية ٢٠٢ يخالفه وفي شرح المنية للحلي ولو اجتمعت الجنائز جاز أن يصلي عليهم صلاة واحدة

ويجعلون واحدا خلف
واحد ويجعل الرجال
مما يلي الامام ويستوى
فيه الحر والعبد في ظاهر
الرواية ثم الصبيان ثم
الخنثى ثم النساء وان
شاؤا جعلوهم صفا
واحدا اه ففيه كما ترى
جواز الشئين تأمل
(قوله وهـ وسهوا الخ)
أقول هو قول لبعض
ومن استهل صلى عليه
والالا

العلماء فقد ذكر في
البدائع ما نقله المؤلف
عنه هنا في فصل الدفن
وذكر قبله في فصل الصلاة
انه يوضع الرجال مما
يلي الامام والنساء خلف
الرجال مما يلي القبلة
لانهم هكذا يصطفون
خلف الامام في حالة
الحياة ثم ان الرجال
يكونون أقرب الى الامام
من النساء فكذا بعد
الموت ومن العلماء من
قال يوضع النساء مما يلي
الامام والرجال خلفهن
لان في الصلاة بالجماعة
في حال الحياة صف
النساء خلف صف الرجال

رواها الطيالسي كما في الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف
كصاحب الجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية لعدم الحاجة اليه لانهم يحترزون به عن
المسجد المبني لصلاة الجماعة فانها لا تذكر فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما عدل للصلاة حقيقة
لان صلاة الجماعة ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجد اوسع للامر عليهم
واختلفوا ايضا في مصلي العبدين انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان لم
تصل الصفوف لانه ما عدل للصلاة حقيقة لا في حرمة دخول الجنب والمخاض كذا في المحيط وغيره
واعلم ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا أجزا صلا من صلى عليه في المسجد ولا يلزم منه عدم سقوط
الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر المصنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجنائز للصلاة قالوا الامام
بالخير ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على حدة وان اراد الثاني
فلا فضل ان يقدم الافضل والا فضل فان لم يفعل فلا بأس به وأما كيفية وضعها فان كان الجنس
متحدا وان شاؤا جعلوها صفا واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شاؤا وضعوا واحدا
بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بجذاء الكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان
الثاني أولى من الاول واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي أن يكون الافضل مما يلي الامام ثم ان
وضع رأس كل واحد بجذاء رأس صاحبه فحسن وان وضع رأس كل واحد عند منكب الاول فحسن
وان اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية
والا فضل ان يجعل الحر مما يلي الامام ويقدم على العبد ولو كان الحر صبيا كما في الظهيرية وان كان
عبدا وامراة حرة والعبد يوضع مما يلي الامام والمرأة خلفه وفي فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد
فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فلا فضل الى القبلة وفي الرجلين يقدم أكبرهما سنا وقرأنا
وعلمنا كما فعله عليه السلام في قتلى أحد من المسلمين اه وفي البدائع ولو كان رجل وامراة قدم
الرجل مما يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامراة وصبي وخنثى وصبية
دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف
الامام حالة الحياة وهكذا توضع جنازتهم عند الصلاة فكذا في القبر اه وهو سهو في قوله وهكذا
توضع جنازتهم لما ذكرنا انه على عكسه (قوله ومن استهل صلى عليه والالا) استهل الصبي في
اللغة أن يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وقول من قال هو أن يقع حيا تدريس كذا في المغرب
وضبطه في العناية بانه بالبناء للفاعل وفي الشرع أن يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت أو
حركة عضو ولو أن يطرّف بعينه وذكر المصنف ان حكمه الصلاة عليه ويلزمه أن يغسل وأن يرث
ويورث وأن يسمى وان لم يبق بعده حيالا كرامه لانه من بني آدم ويجوز أن يكون له مال يحتاج أبوه
الى أن يذكر اسمه عند الندعوى به ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه الى أن يخرج أكثره ولا بد منه
لما في المحيط قال أبو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان خرج أكثره صلى عليه وان كان
أقله لم يصل عليه اه وفي آخر المتن في الجمجمة الولد اذا خرج رأسه وهو يصيح ثم مات قبل أن يخرج لم
يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج أكثر بدنه حيا فان كان ذبحه رجل حال ما يخرج رأسه فعليه الغرة وان

الى القبلة فكذا في وضع الجنائز ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامراة وصبية وضع الرجل
مما يلي الامام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لانهم هكذا يقومون في الصف خاف الامام حال الحياة فيوضعون كذلك
اه (قوله تدريس) قال في النهاية أي هو تعليم من حيث التفرس في أن له حياة لا ان يشهد له اللغة

(قوله وفي الهداية انه المختار) فيه غفلة عن عبارة الهداية فانها غير متعرضة للتسمية وعدمها نعم في التبيين واختلافوا في غسله وتسميته فذكر الكرخي عن محمد انه لم يغسل ولم يسم وذكر الطحاوي عن أبي يوسف انه يغسل ويسمى اه وفي الخاتمة والمخالصة والفيض والمجموع وفي تسميته كلام قاله الشيخ اسمعيل (قوله ولعله سبق نظرهما الخ) ٢٠٣ قال في النهر ما في الخلاصة عزاه في

الدرية الى المبسوط والمحيط
أف سبق نظر السرخسي
وصاحب المحيط أيضا
كلا وفي الظهيرية السقط
الذي لم تتم أعضاؤه ولا
يصلى عليه باتفاق
الروايات واختلفوا في
غسله والمختار انه يغسل
ويدفن ملفوفا بخرقه
وعزاه الشيخ اسمعيل الى
النهاية قال وجرم به في
عمدة المفتي والفيض
والمجموع والمخاتبة

كصبي سي مع أحد أبويه
الآن يسلم أحدهما أو هو

والمبتغى ثم قال وبهذا
يظهر ضعف ما في المنبع
من انه لا يغسل اجماعا
وفي شرح ابن الملك وغرر
الاذكار اتفاقا وما في
البحر غير واضح بل
الظاهر تضعيف الاجماع
والاتفاق اه لكن
في الشرنبلالية يمكن
التوفيق بان من نفي غسله
أراد الغسل المرامي فيه
وجه السنة ومن أثبت
أراد الغسل في الجملة
كصب المساء عليه من غير

قطع اذنه وخرج حيا ثم مات فعليه الدية اه وفي المجتبى والبدائع اختلف في الاستهلال فعن أبي حنيفة لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين لان الصباح والمحرمة يطاع عليهما الرجال وقال لا يقبل قول النساء فيه الا الام فلا يقبل قولها في الميراث اجماعا لانها متهمه بجورها المغنم الى نفسها وانما قبل قول النساء عندهما لان هذا المشهد لا يشهد به الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في قولهم وأمه كالقابلة كافي البدائع لكن قيد بالعدالة فقال لان خبر الواحد في الديانات مقبول اذا كان عدلا اه ولما كانت الحركة دليل الحياة قالوا المحبلى اذا ماتت وفي بطنها ولد يضطرب يشق بطنها ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وأفاد بقوله والا لانه اذا لم يستهل لا يصلى عليه ويلزم منه أن لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا فيهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعلم ما وفي الهداية انه المختار لانه نفس من وجه وفي شرح الجمع للمصنف اذا وضع المولود سقطت اتمام الخلقة قال أبو يوسف يغسل اكراما لبي آدم وقال يدرج في خرقه ولا يغسل والصحيح قول أبي يوسف واذا لم يكن تام الحاق لا يغسل اجماعا اه وبهذا يظهر ضعف ما في فتح القدير والمخالصة من أن السقط الذي لم تتم خلقة أعضائه المختار انه يغسل اه لما سمعت من الاجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرهما الى الذي تم خلقه أو سهوهم من الكاتب ثم اعلم ان قولهم هنا بان من ولد ميتا لا يرث ولا يورث ليس على اطلاقه لما في آخر الفتاوى الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل المحل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه واما اذا فصل فهو من جملة الورثة بمانه اذا ضرب انسان بطنها والقبت جنينا ميتا فهذا الجنين من جملة الورثة لان الشارع أوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت اذا حكمنا بحياة كان له الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة اه وهذا في آخر المبسوط من ميراث المحل وفي المبتغى السقط الذي لم تتم أعضاؤه هل يحشر قيل اذا نفخ فيه الروح يحشر والا فلا وقيل اذا استبان بعض خلقه يحشر اه وفي الظهيرية والذي يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين اه (قوله كصبي سي مع أحد أبويه) أي لا يصلى عليه لانه تبع لهما الحديث كل مولود يولد على الفطرة وأبواه يهودانه الى آخره وتقدم في غسل الجنابة معني الفطرة وأفاد بقوله (الآن يسلم أحدهما) انه يصلى عليه لا سلامه تبع المسلم منهما لانه يتبع خيرهما ديناً وأدبقوله (أو هو) انه يصلى عليه اذا أسلم وأبواه كافران لصحة اسلامه عندهما وأطلقه وقيدته في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في تفسيره ف قيل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خبر له ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان تؤمن بالله أي بوجوده وبر بوبية كل شيء وملائكته أي بوجود ملائكته وكتبه أي ازلها ورسله أي ارسلهم اليهم عليهم السلام واليوم الآخر أي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وهذا دليل أن مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم بالاسلام ما لم يؤمن بمبادئه وكرنا وعلى

وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء بحرض وسدر (قوله واختلف في تفسيره) قال في النهر وفي فتاوى قارئ الهداية المراد بالعاقل المميز وهو من بلغ سبع سنين فأفوقها فلوا دعى أبوه انه ابن خمس وأمه انه ابن سبع عرض على أهل الخبرة ورجع اليهم في ذلك اه وكان ينبغي أن يقال ما قيل في المخاضة عند اختلاف الابوين في سنه اذا كان ياكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده فابن سبع والا فلا (قوله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب المحكم بالاسلام) الظاهر ان المراد لا يوجب المحكم بالاسلام في نفس

للامر والافقي ظاهر الشرع يكتفي بالافراد بالشهادتين كما كان يفعل صلى الله تعالى عليه وسلم لانه دليل على ماني الباطن وان لم يكن مقراباطنا كالمناق فيهموسلم حكما ويعامل معاملة المسلمين وامره مفوض الى ربه تعالى وكما كان من مناق في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام يعاملهم معاملة المسلمين وفي مختصر أنفع الوسائل للزهي عن البدائع الكفار أصناف أربعة صنف ينكرون الصانع وهم الدهرية وصنف ينكرون الوجدانية وهم الثنوية والمجوس وصنف يقرون بالصانع وتوحيدهم وينكرون الرسالة ٢٠٤ رأسا وهم قوم من الفلاسفة وصنف يقرون بالصانع وتوحيدهم والرسالة في الجملة

لكنهم ينكرون رسالة رسولنا عليه الصلاة والسلام وهم اليهود والنصارى فان كان من الاول أو الثاني فقال لا اله الا الله يحكم باسلامه وكذلك اذا قال أشهد أن محمدا رسول الله لانهم يمتنعون عن كل واحدة وان كان من الثالث فقال لا اله الا الله لا يحكم باسلامه ولو قال أشهد

أولم يسب أحدهما معه

أن محمدا رسول الله يحكم به لانه يمتنع عن هذه فكان الاقرار بهادليل الايمان وان كان من الرابع فاني بهما لا يحكم باسلامه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه لان من هؤلاء من يقرر رسالة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه يقول بعث الى العرب دون غيرهم اه ملخصا ثم نقل عن قاضيان ان في الذي لا بد أن يقول أيضا ودخلت

هذا قالوا واشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلاً بان البعث هل يوجد أولا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان أولا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه وقل ما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فانا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في أثناء أحوالهم وتكاملهم على التصريح بما يصرح باعتقاد هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فجمعهم عن الجواب اه فعلى هذا فينبغي أن لا يسأل العاقل والمرأة على هذا الوجه بان يقال ما الايمان وانما يدكر حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضورهما ثم يقال له هل أنت مصدق بهذا اذا قال نعم كان ذلك كافيا وأفاد بقوله (أولم يسب أحدهما معه) انه يصلي عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه أحد أبويه تبعا لدار الاسلام وفي التبيين أي اذا لم يسب مع الصبي أحد أبويه فينبغي أن يصلي عليه تبعا للسبي أو الدار اه فجعل كلام المصنف شاملا لتبعية السابي ولتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السابي فان السبي في اللغة الاسر والسبي الاسرى المحمولون من بلد الى بلد كما في ضياء المحلوم وفائدة تبعية السابي انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سهم رجل ومات الصبي في دار الحرب فانه يصلي عليه تبعا للسابي وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد من المحل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى سبياً وفي فتح القدير واختلف بعد تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم أحد الابوين يكون تبعا لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله أولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلي عليه ويجعل مسلماً تبعا لصاحب اليد وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم الكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجعاً في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالجواب ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضيان وجع على تقديم الدار على اليد وهو الوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام انه لو سرق ذمي صبياً وأخرجه الى دار الاسلام ومات الصبي فانه يصلي عليه ويصير مسلماً بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب تخليصه من يده اه ولم يحك فيه خلافاً وهي وأردت على ما في المحيط فان مقتضاه أن لا يصلي عليه تقديم تبعية اليد على الدار الا أن يكون على الخلاف وأطلق المصنف في الصبي ولم يقيده

في دين الاسلام ثم ذكر انه كما يصح الاسلام بالقول يصح بالفعل وسمى ايماناً بطريق الدلالة من أي صنف من غير الاربعة كان كما اذا صلى بجماعة أو سجد للتلاوة أو أحرّم وطاف أو صلى وحده أو أدى زكاة الابل أو أذن في وقت الصلاة (قوله وظاهر ما في ضياء المحلوم انه لا بد ان) أي وحينئذ فلا يكون مما نحن فيه لان الكلام في السبي وهو مادام في دار الحرب لا يسمى سبياً فلا فائدة لذكر السابي قلت الذي يظهر ان ما في ضياء المحلوم ليس المراد منه ظاهراً لمخالفته لما في الصحاح والقاموس لانهما ذكر انه يقال سبي العدو وسبياء أسره كاستبائه فهو سبي وهي سبي أيضاً والجمع سبائاً وأفاد ان السبي يطلق على الاسر وعلى المأسور

أشعر على المصدر واسم المفعول من غير مراعاة قيد الحمل من بلد إلى بلد نذكر ذلك القيد في سبي الخمرة فيقال سببت الخمرة سببا وسبا إذا حملتها من بلد إلى بلد فهي سببة (قوله وكلامهم يدل على خلافه) قال المحقق ابن أمير حاج في شرح التحرير في فصل الحاكم بعد ذكر التبعية للأبوين ثم للدار ثم للسابي مانصه الذي في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام ويستوى فيما قلنا أن يعقل أولا يعقل إلى هذا أشار في هذا الكتاب ونص عليه في الجامع الكبير فلا جرم أن قال ٢٠٥ في شرحه أو أسلم أحد أبويه يجعل مسلما

تبعه سواء كان الصغير عاقلا أو لم يكن لأن الأبوين يتبع خير الأبوين ديننا اه أقول ورأيت أيضا في شرح السير الكبير للإمام السرخسي في باب الوقت الذي يتمكن فيه المستأمن من الرجوع إلى أهله وذلك حيث قال بعد كلام وبهذا تبين خطأ من يقول من أصحابنا

ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه ويؤخذ

أن الذي يعبر عن نفسه لا يصير مسلما تبعا لأبويه فقد نص ههنا على أنه يصير مسلما يمنع من الرجوع إلى دار الحرب اه ونص أيضا في هذا الباب على أن التبعية تنتهي ببلوغه عاقلا (قوله وهذه عبارة معيبة غير محررة الخ) قال في التهر بعد ذكره أن هذه العبارة لفظ الجامع الصغير ولنا أن يقول لا نسلم إنها معيبة إذ غاية الأمر أن إطلاق الولي على القرب مجاز لكن بقريته وهي

بغير العاقل وقيد المحقق ابن الهمام في تحرير به بغير العاقل قال وإن كان عاقلا استقل بإسلامه فلا يرتد برودة من أسلم منهما اه وهو ظاهر كلام الزيلعي فإنه على تبعية الديدان الصغير الذي لا يعبر عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه إلى شرح الزبادات فظاهره أنه لو سبي صبي عال مع أحد أبويه الكافر فإنه لا يكون كافرا تبعا لآبائه الكافر ويكون مسلما تبعا للدار ويحتاج إلى صريح النقل وكلامهم يدل على خلافه وأنهم جعلوا الولد تابعا لأبويه إلى البلوغ ولا تزول التبعية إلى البلوغ نعم تزول التبعية إذا اعتقد دين غير دين أبويه إذا عقل الأديان فحينئذ صار مستقلا وفي الظهيرية وإذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه يخالف حكم الميراث اه ثم اعلم أن المراد بالتبعية التبعية في أحكام الدنيا لا في العقب فلا يحكم بأن أطفالهم من أهل النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدام أهل الجنة وقيل إن كانوا قلوبا إلى يوم أخذ العهد عن اعتقاد في الجنة والآفة في النار وعن محمد بن عمار قال فهم في أعلم أن الله لا يعذب أحدا بغير ذنب وهذا ينفي التفصيل وتوقف فهم أبو حنيفة كذا في فتح القدير وفي القنية صبي سبي مع أبيه ثم مات أبوه في دار الإسلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت اه وحكم الجنون البالغ في هذه الأحكام كحكم الصبي العاقل فيكون فيه الواجبة الثلاثة في التبعية كما صرح به الأصوليون (قوله ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضى الله عنه أن يفعل بأبيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة أما الأول فلأن المسلم ليس بولي الكافر وما في العناية من أنه أراد به القريب فغير مفيد لأن المؤاخاة على نفس التعبير به بعد إرادة القريب به وأطلقه فشمّل ذوي الأرحام كالأخت والمخال والمخال وأما الثاني فلأنه أطلق في الغسل والتكفين والدفن فينصرف إلى ما قدمه من تجهيز المسلم وليس كذلك وإنما يغسل غسل الثوب التجبس من غير وضوء ولا بداءة بالميا من ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله إنسان وصلى لم تجز صلاته ويأف في نرقه بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفرة من غير مراعاة سنة اللحد ولأنه أطلق في الكافر وهو مفيد بغير المرتد أما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وإنما يليق في حفرة كالسكاب ولا يدفع إلى من انتقل إلى دينهم كما في فتح القدير ولأنه أطلق جواب المسئلة وهو مقيد بما إذا لم يكن له قريب كافران كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنائز من بعيد وقيد المصنف بالولي المسلم لأن المسلم إذا مات وله قريب كافران لا يتولى تجهيزه وإنما يغسله المسلمون ويكره أن يدخل الكافر في قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدلل به الزيلعي على أن الكافر يمكن من تجهيز قريبه المسلم من قول القدوري إذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله يعلم النساء الكافر فاستدل غير صحيح لأن كلامنا فيما إذا وجد المسلمون ودليله فيما إذا لم يوجد من الرجال أحد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن المسلم قريبه الكافر الأصلى عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان أولى (قوله ويؤخذ

ما اشتهر أنه لا تولى بين كافر ومسلم وقد صرحوا بأنه لا عيب في المجاز الذي معه قرينة في الحدود وبالك في غيرها ولا نسلم أيضا أنها غير محررة لأن جواب المسئلة إنما هو جواز الغسل قال الامام الترمذى إذا كان الميت الكافر من يقوم به من أقاربه فالأولى للمسلم أن يتركة لهم كذا في السراج وهذا القدر لا ينتفى الجواز وأما المرتد فقد تعرفوا من لفظ الكافر فتدبر وحيث كانت العبارة واقعة من امام المذهب محمد بن الحسن فمسببة العيب وعدم التحريم إليها مما لا ينبغي كيف وقد تبعه في ذلك كبار

سريه بقوائمه الاربع) بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة
ويرفعونه أخذاً باليد لا وضعا على العنق كما تحمل الامتعة وفي مختصر الكرخي ويكره أن يحمل
بين عمودي السري من مقدمه ومؤخره لان السنة فيه التبريع ويكره حمله على الظهر والادابة وذكر
الاسبيجاني ان الصبي الرضيع أو الغطيم أو فوق ذلك قليلا اذا مات فلا بأس بان يحمله رجل واحد
على يديه ويتداوله الناس بالمحمل على أيديهم ولا بأس بان يحمله على يديه وهو راكب وان كان
كبيرا يحمل على الجنازة اه (قوله ويحمل به بلا خيب) وهو بمجتمعة مفتوحة وموحدتين ضرب
من العدو وقيل هو كالرمل وحد التجمل المسنون أن يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة
للحديث أسرعوا بالجنازة فان كانت صالحة قربة وتموها الى الخير وان كانت غير ذلك فشر تضعونه
عن رقابكم والافضل أن يحمل بتجهيزه كله من حين يموت ولومشوا به بالحجب كره لانه ازدراء بالميت
واضرار بالمتبعين وفي القنية ولو جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفعه ليصلي عليه
الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خاف فوت الجمعة بسبب دفعه يؤخر الدفن وتقدم صلاة العيد
على صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس أن تقدم على صلاة العيد لكنه قدم
صلاة العيد مخافة التشويش وكذا لا يظنهما من في أنحرأت الصفوف انها صلاة العيد اه (قوله
وجلس قبل وضعها) أي بلا جلوس لمتبعها قبل وضعها لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام
أمكن منه فكان الجلوس قبله مكرها ولان الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يتعد قبل
قعود الاصل قيد بقوله قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن أعناق الرجال ويكره القيام بعد
وضعها كما في الحناية والعناية وفي المحيط خلافة قال والافضل أن لا يجلسوا امام يسو واعليه التراب
لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوي عليه التراب ولان في القيام اظهار العناية
بامر الميت وانه مستحب اه والاولى الاول لما في البدائع فاما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما
روى عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد
فكان قائما مع أصحابه على رأس قبر فقال يهودي هكذا نصنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم
وقال لأصحابه خالفوهم اه أي في القيام فلذا كره وقيدنا بمتبعها لان من لم يردا تباعها وموت عليه
فالتخار انه لا يقوم لها لما روى عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام
في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لا حدرجه الله وصحح في الظهيرية ان من في
المصلي لا يقوم لها اذا رآها قبل أن توضع (فواه ومشى قدامها) أي بلا مشى لمتبعها امامها لان
المشي خلفها أفضل عندنا لا حديث الواردة باتباع الجنائز وقد نقل فعل السلف على الوجه
والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعا والشافعية يتقدم ليهن المقصود ونحن نقول هم مشيعون
فمتأخرون والشافعية المتقدم هو الذي لا يستحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل
قد ثبت شرعا الزام تقدمه حالة الشفاعة له أعني حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره قالوا
ويجوز المشي امامها الآن يتباع دعنها أو يتقدم الكل فيكره ولا يمشي عن عينها ولا عن شمالها
وذكر الاسبيجاني ولا بأس بان يذهب الى صلاة الجنازة راكبا غير انه يكرهه التقدم امام الجنازة
بخلاف الماشي اه وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح الجمع معزي الى أبي يوسف فقال رأيت
أبا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم قعد حتى تأتته كذا في النوادر اه وفي الظهيرية والمشى
فيها أفضل من الركوب كصلاة الجمعة وفي الغاية اتباع الجنائز أفضل من النوافل اذا كان لجوار

الائمة كالصنف وغيره
(قوله وجلس قبل
وضعها) قال في النهر
للنهي عن ذلك كما في
السراج قال الرمي
ومقتضاه انها كراهية
تحريم تامل (قوله ويكره
القيام بعد وضعها) قال
الرمي وهو مقيد بعدم
الحاجة والضرورة ذكر
الحلي في شرح منية المصلي
سريه بقوائمه الاربع
ويحمل به بلا خيب
وجلس قبل وضعه
ومشى قدامها

وهو ظاهر ومقتضى
الدليل الآتي انها كراهية
تحريم تامل (قوله فلذا
كره) يفيد ان قول البدائع
فلا بأس بالجلوس ليس
جاري على ما هو الغالب
في استعماله فيما تركه
أولى (قوله قالوا ويجوز
المشي امامها الا ان يتباعه
الخ) قال الرمي الظاهر
انها كراهية تنزيه وكذا
ما بعده

أوقرابة أو صلاح مشهور والافانوافل أفضل وينبغي لمن تبع جنازة أن يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالذكرو قراءة القرآن وغيرهما في الجنازة والكره فيها كراهة تحريم في فتاوى العصر وعند مجد الأئمة التركماني وقال علاء الدين الناصري ترك الأولى اه وفي الظهيرية فان أراد أن يذكر الله يذكره في نفسه لقوله تعالى انه لا يحب المعتدين أى الجاهرين بالدعاء وعن ابراهيم انه كان يكره أن يقول الرجل وهو عيشي معها استغفر والد غفر الله لكم وفي البدائع ولا ينبغي أن يرجع من يتبع جنازة حتى يصلى لان الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنازة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن ما زورات غير ما جورات ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت للنهي عنه فاما البكاء فلا بأس به وان كان مع الجنازة نائحة أو صائحة جرت فان لم تنزجر فلا بأس بان تتبع الجنازة ولا تمتنع لاجلها لان الاتباع سنة فلا تترك ببدعة من غيره اه وفي المجتبى قال البقالى اذا سمع الى باكية لميلن فلا بأس اذا أمن الوقوع في الفتنة لاستماعه عليه الصلاة والسلام لبواكى حمزة ولا تتبع بنار في حمزة ولا شمع ولا بأس بمرثية الميت شعرا كان أو غيره والتعزية للصواب سنة للحديث من عزى مصابفا له مثل أجرة قال البقالى ولا بأس بالجلوس للعرزاء ثلاثة أيام في بيت أو مسجد وقد جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأتون ويعزونه والتعزية في اليوم الاول أفضل والجلوس في المسجد ثلاثة أيام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة أيام للرجال وتركه أحسن ويكره للمعزى أن يعزى ثانيا اه وهى كما في التبيين أن يقول أعظم الله أجرك وأحسن عزاك وعفريتك ولا بأس بالجلوس اليها ثلاثا من غير ارتكاب محذور من فرش البسط والاطعمة من أهل البيت لانها تتخذ عند السرور ولا بأس بان يتخذ لاهل الميت طعام اه وفي الحانية وان اتخذولى الميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير لم يتخذ ذلك من التركة اه وفي الظهيرية ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل أهل الجاهلية وقد نهى عنه وما يصنع في الاداء العجم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من أقبج القبائح اه وفي التجنيس ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه الحال وفيه قال عليه الصلاة والسلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن أبيه ولا تكنوا اه وفي القنية عن شداد كره التعزية عند القبر كره في المجرى اه وفي الظهيرية وهل يعذب الميت ببكاء أهله فقال بعضهم يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت لم يعذب ببكاء أهله وقال عامة العلماء لا يعذب لقوله تعالى ولا ترر وازرة وزراخى وتأويل الحديث انهم في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك اه (قوله وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها) بيان لا كمال السنة في جملها عند كثرة الحاملين اذا تناوبوا في جملها وقوله ثم مؤخرها أى على يمينك وقوله ثانيا ثم مؤخرها أى على يسارك وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التسامى في كل شئ واذا جل هكذا حصلت البداءة بيمين الحامل ويمين الميت وانما بدأ باليمين المتقدم دون المؤخر لان المتقدم أول الجنازة والبداءة بالشئ انما يكون من أوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشى امامها والمشى خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك أو وضع مؤخرها الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا وقع الفراغ خلف الجنازة فيمشى خلفها وهو أفضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا اه وينبغي أن

(قوله والتعزية للصاب سنة) قال الرملى وتكره بعد ثلاثة أيام لانه يجدد الحزن الا أن يكون المعزى أو المعزى غائبا فلا بأس بها وهى بعد الدفن أفضل منها قبله (قوله فاعضوه بهن أبيه ولا تكنوا) قال الرملى قال وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها في مختار الصحاح قال الازهرى معناه قولوا له اعضض بأبرأيسك ولا تكنوا عن الايمى بالهن تأديباله وتكيباله (قوله فواه ولانه لو فعل ذلك) أى وضع مقدمها الايسر على يساره بعد مقدمها الايمن على يمينه وقوله أو وضع مؤخرها الايسر على يساره أى بعد وضع مقدمها الايمن على يمينه أو بدونه ابتداء

يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث من جل جنازة أربعين خطوة كفرت أربعين كبيرة كذا في البدائع وذكر الأسجاسي وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الرأس وإذا نزلوا به المصلي فإنه يوضع عرضاً للقبلة والمقدم يفتح الدال وكسرها والكسر أفصح كذا في الغاية وكذا المؤخر وفي ضياء المحلوم المقدم بضم الميم وفتح الدال مشددة نقيض المؤخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية اه (قوله ويحفر القبر ويحصد) الحديث صاحب السنن مرفوعاً للمحدثين والشق لغرياً يقال محدت الميت وأحدث له لغتان والمحدث بفتح اللام وضمها كذا في الغاية وهو أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفرة يوضع فيها الميت ويحصد ذلك كالبيت المسقف والشق أن يحفر حفرة في وسط القبر يوضع فيها الميت واستحسنوا الشق فيما إذا كانت الأرض رخوة لتعذر الحصد وان تعذر الحصد فلا بأس بتأبوت يتخذ الميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين أن يكون التأبوت من حجر أو حديد كذا في التبيين وذكر في الظهيرية معزياً إلى السرخسي في الجامع الصغير أنه لا يجوز أن تطرح المضربة في القبر وما روى عن عائشة فغير مشهور ولا يؤخذ به اه واختلفوا في عمق القبر فقيل قدر نصف القامة وقيل إلى الصدر وان زادوا فحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرعى في البحر اه وهو مقيد بما إذا لم يكن البر اليه قريبا كما في فتح القدير وفي الواقعات لا ينبغي أن يدفن الميت في الدار وإن كان صغيراً لأن هذه السنة كانت للأنبياء (قوله) ويدخل من قبل القبلة) وهو أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الاستحالة مستقبل القبلة حال الأخذ واختار الشافعي السبل وهو أن توضع الجنازة على عین القبلة ويجعل رجلا الميت إلى القبر طويلاً ثم يؤخذ برجليه وتدخل رجلاه في القبر ويذهب به إلى أن تصير رجلاه إلى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت الروايات في إدخاله عليه الصلاة والسلام ورجلنا الأول لأن جانب القبلة معظم فيستحب الإدخال منه (قوله ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا ورد في الحديث وقال السرخسي أي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي سبيل الله ثم قال الماتريدي وليس هذا بدعاء للميت لأنه إذا مات على ملة رسول الله لم يجز أن تبدل عليه الحالة وإن مات على غير ذلك لم تبدل إلى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الأرض يشهدون بوفاته على الملة وعلى هذا جرت السنة ولا يضر وترد دخل القبر أم شفع واختار الشافعي التوراة اعتباراً بعد الكفن والغسل والاجار ولنا إن النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلى وصهيب كذا في البدائع وذو الرحم المحرم أولى بإدخال المرأة القبر وكذا الرحم غير المحرم أولى من الأجنبي فإن لم يكن فلا بأس للأجانب وضعها ولا يحتاج إلى النساء للوضع (قوله ووجه إلى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شقه الأيمن كما قدمناه وفي الظهيرية وإذا دفن الميت مستدبر القبلة وأهال التراب عليه وأنه لا ينبغي لبش لجعل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع لأنسان فلا بأس بالنبش لأخراج المتاع وروى أن المغيرة بن شعبه سقط خاتمه في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال بالصحاب حتى رفع اللين وأخذ خاتمه وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يفخر بذلك ويقول أنا أحدثكم برسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله وتحمل العقدة) لو قوع الأمن من الانتشار (قوله ويسوى اللبن عليه والقصب) لأنه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام اللبن وطن من قصب واللبن واحد لبنته على وزن كلمة ما يتخذ من الطين والطن بضم الطاء المحرمة

ويحفر القبر ويحصد
ويدخل من قبل القبلة
ويقول واضعه باسم الله
وعلى ملة رسول الله
ووجه إلى القبلة وتحمل
العقدة ويسوى اللبن
عليه والقصب

واختلف في المنسوج من القصب وما ينسج من البردي يكره في قولهم لانه للترزين كذا في المجتبى
(قوله لا الآجر والحشب) لانهم لا يحكم البناء والقبر موضع البلاء ولا بالآجر أثر النار فيكره
تفاوتا كذا في الهداية فعلى الاول يسوي بين الحجر والآجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية
وأورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله
فعلم ان أثر النار لا يضر وأجاب عنه في غاية البيان بالفرق لان أثر النار في الآجر محسوس بالمشاهدة
وفي الماء ليس بمشاهد ألقى المصنف في منعهما وقيده الامام السرخسي بان لا يكون الغالب على
الاراضي التروارخاوة فان كان فلا بأس بهما كاتخاذنا بوث من حديد لهذا وقيده في شرح الجمع
بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع اه وفي المغرب الآجر الطين
المطبوخ (قوله ويسحب قبره الاقبره) لان مبنى حاله على الستر والرجال على الكشف الا أن يكون
لمطر أو ينج في المغرب يسحب الميت بثوب ستره (قوله ويهال التراب) ستراله ويكره أن يزداد على التراب
الذي أخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب أن يحشى عليه التراب ولا بأس برش
الماء على القبر لانه تسوية له وعن أبي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين (قوله ويسم القبر ولا يربع)
لانه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربع القبور وروى شاهد خبر النبي عليه الصلاة والسلام
أخبر انه مسم في المغرب قبر مسم مرتفع غير مسطح ويسم قدر شبر وقيل قدر أربع أصابع وما ورد
في الصحيح من حديث علي أن لا تدع قبراً مشرفاً الا سويته فمحمول على ما زاد على التسليم وصرح
في الظهيرية بوجوب التسليم وفي المجتبى باستحبابه (قوله ولا يخصص) لمحدث جابر نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم أن يخصص القبر وان يقعد عليه وان يبنى عليه وأن يكتب عليه وان يوطأ
والتخصيص طلى البناء بالجص بالكسر والفتح كذا في المغرب وفي الخلاصة ولا يخصص القبر ولا
يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا أراد به السقف الذي يجعل في ديارنا على القبر وقال في الفتاوى اليوم
اعتمادوا السقف ولا بأس بالتطين اه وفي الظهيرية ولو وضع عليه شيء من الاشجار أو كتب عليه
شيء فلا بأس به عند البعض اه والحديث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعلول عليه لكن فصل
في المحيط فقال وان احتجج الى الكتابة حتى لا يذهب الأثر ولا يمتن فلا بأس به فالكتابة من غير
عذر فلا اه وفي المجتبى ويكره أن يطأ القبر أو يجلس أو ينام عليه أو يقضى عليه حاجة من بول
أو غائط أو يصلى عليه أو عليه ثم المشي عليه يكره وعلى التأبوت يجوز عند بعضهم كالمشي على السقف
اه وفي الخلاصة ولو وجد طريقا في المقبرة وهو يظن انه طريق أحد ثوبه لا يمشي في ذلك وان لم يتبع
ذلك في ضميره لا بأس بان يمشي فيه اه وفي فتح القدير ويكره الجلوس على القبر ووطؤه حينئذ
فما تصنعه الناس ممن دفنت أقاربه ثم دفنت حوالهم خلق من وطء تلك القبور الى أن يصل الى
قبر قريبه مكره اه وفي المحيط وغيره ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة يوضع
الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه المرأة ويجعل بين كل ميتين حاجز من
التراب ليصير في حكم قبرين هكذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم في شهداء أحد وقال قدموا أكثرهم
قرأنا اه وفي فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقي اه وهي من وجوه الاول
عدم اللحد الثاني دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة الثالث احتلاط الرجال بالنساء من غير
حاجز كما هو الواقع في كثير منها الرابع تخصيصها والبناء عليها وفي البدائع قال أبو حنيفة رحمه الله
ولا ينبغي أن يصلى على ميت بين القبور وكان على وابن عباس يكرهان ذلك فان صلوا أجزاءهم اه

(قوله وأجاب عنه في
غاية البيان الخ) أحسن
من هذا ما في النهر وهو
ان الآجر إنما كره في
القبر تفاوتاً لانه لا أثر للنار
ألا ترى انه يكره الا جاز
عند القبر واتباع الجنائز
بالنار بخلاف الغسل
بالماء الحار لانه يقع في
البيت ولا يكره الا جاز
فيه واليه أشار الشارح

لا الآجر والحشب ويسحب
قبره الاقبره ويهال التراب
ويسم القبر ولا يربع
ولا يخصص

(قول المصنف ويسحب
قبرها) قال الرملي أى
على سبيل الوجوب كما
صرح به الزيلعي في كتاب
الحنثي (قوله باستحبابه)
قال في النهر وهو أولى
(قوله التي تسمى فساقي)
هي كبيت معقود بالبناء
يسع جماعة قياماً ونحوه
كذا في الامداد (قوله
وهي) أى الكراهة

(قوله أودفن معه مال الخ) قال الرملي استفيد منه جواب حادثة الفتوى امرأة دفنت مع بنتها من المصاغ والأسباب والامتنعة المشتركة أرتاعها بغية الزوج انه ٢١٠ ينشئ لحقه وإذا تلفت به تضمن حصته (قوله لانه روى ان يعقوب صلوات الله

تعالى عليه الخ) لا يتحقق ان هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعاً لنا كذا في شرح العلامة المقدسي ومثله في شرح الشيخ اسمعيل عن الفتح وأوضحه بان من شرط كونه شريعة لا أن يقصده الله تعالى أو رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يوجد ذلك مع أن ما نقل من نقل سعد رضي الله تعالى عنه وان لم يرد من أسكره لكن ورد ما عن عائشة

ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الأرض مغصوبة

رضي الله تعالى عنها حين نقل أخوها إلا أن يقال ذلك من بلد إلى بلد ونقل سعد دونه لكن ما استدلل له به هو من بلد إلى بلد فليأمل قال وقد جزم في التاحية بالكرهية وفي التحنيس وذكر أنه إذا مات في بلدة يكره نقله إلى أخرى لانه اشتغال بما لا يفيد وفيه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة (قوله وقيل تحرم على النساء الخ) قال الرملي

(قوله ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الأرض مغصوبة) أي بعدما أهيل التراب عليه لا يجوز أن يخرج لغرض ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمته وأشار بكون الأرض مغصوبة إلى أنه يجوز نبشه لحق الأدمي كما إذا سقط فيها مائة أو كفن بثوب مغصوب أو دفن في ملك الغير أو دفن معه مال أحياء لحق المحتاج قد أباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر أبي رعال لعصام من ذهب معه كذا في المجتبى قالوا ولو كان المال درهماً ودخل فيه ما إذا أحسنه الشفيع فانه ينبش أيضاً لحقه كما في فتح القدير وذكر في التبيين أن صاحب الأرض مخبر إن شاء أخرجه منها وإن شاء ساواه مع الأرض وانتفع بها زراعة أو غيرها وأما كلام المصنف انه لو وضع لغير القبلة أو على شقه الأيسر أو جعل رأسه في موضع رجله أو دفن بلا غسل وأهمل عليه التراب وأنه لا ينبش قال في البدائع لأن النبش حرام حقاً لله تعالى وفي فتح القدير وانفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلد فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجوز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت اليه اه وأطلق المصنف فشملاً ما إذا بعثت المدة أو صرت كافي الفناوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان إلى آخر قبل دفنه قال في الوقعات والحنيس القليل أو الميت يستحب له ما أن يدفن في المكان الذي قتل أو مات فيه في معابر أولئك القوم لما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها زارت قبراً خيراً لعبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما وكان مات بالشام وحمل من هناك فقالت لو كان الأفرقيك بيدي ما نقلتك ولدفنتك حيث مت لكن مع هذا إذا نقل ميتاً أو ميئلاً أو نحو ذلك فلا بأس وإن نقل من بلد إلى بلد فلا اثم فيه لانه روى ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل إلى أرض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان إلى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام آباءه وسعد بن أبي وقاص مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال إلى المدينة اه وفي التبيين ولو بلى الميت وصارت تراباً جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه اه وفي الوقعات عظام اليهود لها حرمة إذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تسكر لان الدمى لما حرم إذاؤه في حياته لذمته فتحب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اه ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا بأس ببيانها تكميلاً للقاعدة قال في البدائع ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للموات إن كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزروا ولعمل الأمة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا اه وصرح في المجتبى بأنها مندوبة وقيل تحرم على النساء والأصح أن الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموتي السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين وإيانا شاء الله بكم لاحقون أنتم لنا فرط ونحن لكم تبع فنسأل الله العافية ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وورعاً تكون أفضل من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئاً من عذاب القبر أو يقطع عنه عند دعاء القارئ وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسات اه وفي فتح القدير ويكره عند القبر كالمعهد من السنة والمعهود منها ليس بالزيارة والادعاء عندها قائماً كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج إلى البقيع اه وفي الخلاصة

ويكره

أما النساء إذا أردن زيارة القبور إن كان ذلك لتجديد الحزن والبكاء والنسب على ما جرت به عادتهن فلا تجوز لهن الزيارة وعليه جل الحديث لعن الله زائرات القبور وإن كان للاعتبار والترحم والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس إذا كن عجائز ويكره إذا كن شواب كحضور الجماعة في المساجد

ويكره قطع الحطب والمحشيش من المقبرة الا اذا كان يابس ولا يستحب قطع الحشيش الرطب اه
وذكري في الظهيرية مسألة السؤال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلذا تركاها والله سبحانه
وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الشهيد

انما يوجب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لا اختصاصه بالفضيلة فـ كان افراد كافر
جبريل مع الملائكة وهو فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو من قتلته اهل الحرب أو
البنى أو قطاع الطريق أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله مسلم ظمأ ولم يجب بقتله دية) بيان لشرايطه
قيده بكونه مقتولا لانه لو مات حتف أنفه أو تردى من موضع أو احترق بالنار أو مات تحت هدم أو
غرق لا يكون شهيدا أى فى حكم الدنيا والافقد شهيد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق وللغريق
والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا فى البدائع وفى التمهيد رجل قصد
العدو ليضربه فأخطأ فأصاب نفسه فمات يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه
شهيد فيما ينال من الثواب فى الآخرة لانه قصد العدو ولا نفسه اه وأطلق فى قتله فشمى القتل
مباشرة أو تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو أوطأ دابة بهم مسلما ونفروا دابة مسلم فرمته أو رموه
من السور أو القوا عليه حائطاً أو رموا بنارا فاحرقوا سفنهم أو ما أشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو
انفلتت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مسلما أو رمى مسلما الى الكفار فأصاب مسلما أو نفرت
دابة مسلم من سواد الكفار أو نفروا المسلمون منهم فاجؤهم الى خندق أو نار أو نحوه أو جعلوا حولهم
الشوك فخشى عليها مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم
وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسييما لان ما قصد به القتل فهو
تسييد وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل وأراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد وأراد
بالأثر هنا ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه أو أذنه لا ماء يسيل من أنفه أو
ذره أو دبره فان كان يسيل من فيه وان ارتقى من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان
نزل من الرأس أو كان جامدا فلا وفى البدائع ان أثر الضرب والخنق كالأثر الجرح وقيدنا بكونه فى
المعركة وهى موضع الحرب لانه لو وجد فى عسكر المسلمين قتل قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه
ليس قتل العدو ولهذا تجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقاءهم وأنه قتلهم ظاهرا
كذا فى البدائع وانما لم يكتب بقوله أو قتله مسلم ظمأ عن ذكر اهل البنى وقطاع الطريق مع
كونهم مسلمين قتلوا ظمأ لان قتل اهل البنى وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة
بل بكل آلة سلاحا كان أو غيره مباشرة أو تسييما كقتل اهل الحرب قال فى معراج الدراية لانه
لما كان القتال مع اهل البنى وقطاع الطريق مأمورا به ألحق بقتال اهل الحرب فعممت الآلة كما
عمت هناك اه بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط أن يكون بحديدة كما سئذ كره وقيد بقوله ظمأ لان
من قتله مسلم حقا كالمقتول بحد أو قصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات فى حد
أو نفرت بر أو غيره وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظمأ خطأ أو عمدا بالمشقة أو غيره
فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كما سيأتى وكذا لو وجد فى محلة

باب صلاة الشهيد
هو من قتله اهل الحرب
أو البنى أو قطاع الطريق
أو وجد فى معركة وبه
أثر أو قتله مسلم ظمأ ولم
يجب بقتله دية

باب الشهيد

(قوله فان كان يسيل
من فيه الخ) قال فى فتح
القدير وأما ان ظهر من
الفم فقالوا ان عرف انه
من الرأس بان يكون
صافيا يغسل وان كان
خلافه عرف انه من
الجوف فيكون من جراحة
فيه فلا يغسل وانت علمت
ان المرتقى من الجوف قد
يكون علما فهو سوداء
بصورة الدم وقد يكون
رقيقا من قرحة فى الجوف
على ما تقدم فى الطهارة
فلم يلزم كونه من جراحة
حادث بل هو أحد
المحتملات اه (قوله وانما
لم يكتب بقوله أو قتله
مسلم ظمأ الخ) قال فى
النهر فيه نظرا لانه لو قال
من قتل ظمأ ولم يجب
بقتله دية لاستفيد ما ذكره
مع كمال الاختصار اه
ولا يخفى ما فيه

(قوله لان المدافع

المدكور شهيد الخ) قال
في النهر من قتل مدافعا

عن نفسه فكونه شهيدا

مع قتله بغير المدد مشكل

جدال وجوب الدية بقتله

فتدبره بمعنا النظر فيه اه

ومثل المدافع عن نفسه

المدافع عن غيره ادلا

فرق يظهر والجواب عن

فيكفن ويصلى عليه بلا

غسل ويدفن بدمه وثيابه

الا ما ليس من الكفن

ويزاد وينقص

اشكاله ان هذا القاتل

ان كان مكابرا في المصر

للا فسيأفى انه عترة

قاطع الطريق وان كان

لصائرله عليه لئلا لمقتله

أوياخذماله فهو بمنزلة

أيضا كما في النهر وعلى كل

فلا دية كما لاديه في قاطع

الطريق فقولته لوجوب

الدية ممنوع وعلى كل فهو

شهيد ولا اشكال تدبر

(قوله فسد فوع من ان

كلامه في نفس الصلاة لا

في المدعوله) ذكر في النهر

ان هذا الجواب ممنوع

واقصر على الثاني (قوله

وفي معراج الدراية وبه

استدل المشايخ الخ) قال

في النهر هذا يفيد ان

المراد بيزاد على الثلاث

وقد مر عن الغاية

مقتول ولم يعلم قاتله فانه لا يدري أقتل ظالما أو مظلوما عمدا أو خطأ وفي المجتبى وإذا التقت سريتان
من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلى من الفريقين قال محمد لاديه على أحد
ولا كفارة لانهم دافعون عن أنفسهم ولم يذكروا حكم الغسل ويجب أن يغسلوا لان قاتلهم لم يظلمهم
اه واحترز بقوله بقتله أي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصالح أو بقتل الاب ابنه أو شخصا آخر
ووارثه ابنه وان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط الصلح
أول للشبهة وانما كان المال عوضا ما نعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا ما نعا لان القصاص لليت
من وجهه وللوارث من وجه آخر وهي تشفى الصدور والمصلحة العامة وهو ما في شرعيته من حياة
الانفس فلم يكن عوضا مطلقا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح المجمع للصنف وذكري المجتبى
والمدافع ان الشرائط العقل والبلاغ والقتل ظلما وانه لا يجب به عوض مالي والظاهرة عن
الجنابة وعدم الارث اه وانما لم يذكروا المصنف بقتلها الماسم صرح به من مفهوماتها لكن بقي
من قتل مدافعا عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الدمة من غير أن يكون القاتل واحدا من الثلاثة
في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سببا رابعا ولا يمكن
دخوله تحت قواه أو قتله مسلم ظلما لان المدافع المذكور شهيد بأي آلة قتل بحديدة أو حجر أو خشب
كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا قتل بحديدة كما قدمناه ومن هنا
ينظر ان عبارة المجمع هنالم تكن محررة فانه لم يفصل في مقتول المسلم ظلما بل أدخل الباغي وقاطع
الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بصحيح وان أراد بالمسلم ما عداهما فليس في
عبارته استيفاء للشهيد ويرد على الكل ما قتله ذمي ظلما فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن الملك
في شرح المجمع قال والمكابرون في المصر ليسوا بمنزلة قاطع الطريق اه والباغي في عبارة المختصر
محروور وقاطع الطريق مرفوع (قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل) بيان لحكمه اما عدم
الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والحديد لو ودان
يدفنوا بدما نهم وثيابهم وما علل به الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي
انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الحرارة لكان التيمم مشروعا وأما الصلاة فلصلاته
عليه السلام على حزة وغيره يوم أحد وحديث البخاري انه صلى على قتلى أحد بعد ثمان سنين وما
قيل من انهم أحياء والحى لا يصلى عليه فدفوع بانه حكم آخر ولا ذنوبى بدليل ثبوت أحكام الموتى
لهم من قسمة تركاتهم وبينونة نسائهم الى غير ذلك وما قيل من انها للاستغفار وهم مغفور لهم
فمنعقض بالنبي والصبي كما في الهداية وما في فتح القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان أولى فان
الدعاء في الصلاة على الصبي لا يوجب دفوع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله ولان الصبي
ليس بمستغن عن الرجعة فنفس الصلاة عليه رجعة له ونفس الدعاء الوارد لا يوجب دعاءه لانه اذا كان
فرط لا يوجب دفوع تقدمهما في الخير لاسيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لا يوجب ولهما ثواب التعليم
(قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص) بيان لحكم آخره وأشار الى انه
يكبره أن ينزع عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الاستيعابي وقالوا ما ليس من جنس الكفن
الغرو والحشو والفلنسوة والسلاح والخف وقد مناه كلاما واختلفوا في معنى قولهم يزداد وينقص
ففي غاية البيان وغيره بيزاد ان كان ما عليه ناقصا عن كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زائدا على
كفن السنة وفي معراج الدراية وبه استدل المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه

(قوله وفيه ان هذا الغسل الخ) تنظيره ما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لان هذا الغسل عند أي حنيفة للجنابة لا للموت وما في القصة غيره وأعلم ان هذا الغسل لا يخلو اما أن يكون للجنابة ٢١٣ أو للموت فان كان للجنابة فهو

يتأدى من أي غاسل كان والجواب عن قولهما حينئذ ظاهر وان كان للموت وهو ظاهر كلام المعراج كما هو قضية تنظيره بقصة آدم عليه السلام فالجواب مشكل لما مر من انه لا بد في اسقاط الفرض من فعل المكلفين

ويغسل ان قتل جنبا أو صيدا أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت صلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة حيا أو أوصى

حتى لو وجد في البحر لا بد من تغسله فقوله اذا لواجب نفس الغسل الخ غير ظاهر ويجاب عن قصة آدم بان ذلك أول تعليمه للوجوب فجاز أن يسقط بفعل الملائكة بخلاف ما بعد الاول فلا يسقط الا بفعل المكلفين والذي يشعر به قول البدائع ان الجنابة علة الغسل وقوله كالفتح أيضا ان الشهادة عرفت مانعة من حلول نجاسة الموت لا رافعة للنجاسة كانت قبلها اه

ويجعل الخنوط للشهيد كاليت (قوله ويغسل ان قتل جنبا أو صيدا) بيان لشرطين آخرين للشهادة الاول الطهارة من الجنابة الثاني التكليف أما الاول فهو قوله وقالوا الجنب شهيد لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة ولا ترفع الجنابة وقد صرح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسانه الملائكة وعلى هذا الخلاف التحاوض والنساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي معراج الدراية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل حنظلة لان الواجب تأدى بدليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد أولاده غسله وهو الجواب عن قولهما لو كان واجبا لوجب على بني آدم ولما اكتفى به اذا لوجب نفس الغسل فاما الغاسل يجوز من كان كافي قصة آدم اه وفيه ان هذا الغسل عنده للجنابة لا للموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محمدا حدثا أصغر فانه لا يغسل والفرق بين الحديثين عنده هو ان سقوط غسل أعصاء الوصوء لعنى ضروري لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لان الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها وفي الجواز به هذا الجواب في النفساء مجرى على إطلاقه لان أقل النفاس لا حمله اما في الجنائز فصوره فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة أيام ثم قتلت قبل الانقطاع أو بعده أما لو رأت يوما أو يومين دما وقتلت لا تغسل بالاجماع ذكره الترمذي لعدم كونها حائضا اه وأما الثاني فعلى الخلاف أيضا لهما ان الصبي أحق بهذه الكرامات وله ان السيف كفي عن الغسل في حق شهدها أحد بوصف كونه مطبوعة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناه فعمل هذا الخلاف الجنون وقد يقال ينبغي تخصيصه بمنزلة الجنون بلوغ الجنون ما بلغ عاقلًا ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه بجنونه الا أن يقال ان الجنون اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤخذ بما مضى لانه لا قدرته على التوبة ولم أر نقلًا في هذا الحكم (قوله أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت الصلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة أو أوصى) بيان للشرط السادس وهو عدم الارتثاق وهو في اللغة من الرث وهو الشيء البالي وسمي به مرتثا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل مأخوذ من التريث وهو التجرّج وفي مجمل اللغة رث فلان أي حمل من المعركة رثيثا أي جريح او حاصله في الشرع أن ينال بعد مرانق الجباه فبطلت شهادته في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء وذكر في البدائع ان المرتث في الشرع من خرج عن صفته القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شيء من أحكامها أو وصل اليه شيء من منافعها اه وهو أضبط مما تقدم أطلق في الأكل والشرب والنوم والتداوى فشمل القليل والكثير وأطلق في مضى الوقت فشمل ما اذا كان قادرًا على الاداء أولا لضعف بدنه لازوال عقله وقيدته في التبيين بان يقدر على أدائها حتى يجب القضاء بتركها ورده في فتح القدير بقوله الله أعلم بحكمته وفيه اداة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد ان لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والمختار هو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان أراد لغيبه العقل والمعنى عليه يقضى ما لم يزد على صلاة يوم وليا حتى يسقط

ان الغسل للجنابة كما قاله المؤلف لا للموت وقضيته انه لو وجد في بحر لم يجب إعادة غسله وهل الخ حكم كذلك لم أره فليراجع (قوله وأما الثاني) أي التكليف (قوله الا أن يقال ان الجنون اذا استمر الخ) قال في النهر ولا يخفى ان هذا مسلم فيما اذا جن عقب المعصية أما لو مضى بعدها زمن يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة اه وهذا نظير ما قالوا فيمن أظطر بعذر ومات ولم يدرك عدة من أيام آخر يقضى فيها لا يلزمه الوصية بخلاف ما لو أدركها تامل (قوله وفيه اداة) أي في كلام التبيين

القضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء من الجرح اهـ وقد يقال ان مراده الاول وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضاء على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده اما اذا مات على حاله فلا ثم لعدم القدرة عليها بالاعياء وقد بقوله وهو يعقل لانه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد على يوم وليس له أن ينقل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته نلوا آخر وهو يعقل وجعله قيذا في الكل لكان أولى كما انه لا بد من استثناء من نقل من المعركة خوفا من ان تطأه الخيل وانه لا يغسل لانه ما نال شيئا من الراحة كما في الهداية وتعقبه في غاية البيان باننا لا نسلم ان الحمل من المصرع ليس بنيل راحة اهـ وصرح في البدائع بان النقل من المعركة يزيد ضعفا ويوجب حدوث آلام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركا للجراحة في اثاره الموت فلم يمت بسبب الجراحة بقينا فلذا لم يسقط الغسل بالشك اهـ فالارتثاق فيه ليس للراحة بل لما ذكره وأطلق في النقل فشمّل ما اذا وصل الى بيته حيا أو مات على الايدي كما في البدائع وأشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان آخر فانه يكون مرتثا بالاولى كما في البدائع والى انه لو باع أو ابتاع فهو مرثى وأطلق في الوصية فشمّلت ما كان بأمور الدنيا و بأمور الآخرة وفيه اختلاف معروف والاطهر انه لا خلاف في جواب أبي يوسف بانه يمكن أن يكون مرتثا فيما اذا كان بأمور الدنيا وجواب محمد بعدمه فيما اذا كان بأمور الآخرة لان الوصية بأمور الدنيا من أمرا لحياء فقد أصابه مرافق الحياة تنقص معنى الشهادة فاما الوصية بأمور الآخرة من أمور الموتى وصنيع من أيس من نفسه فيوصي بما يكف به ويخلص رقبته ويبرد جلده من النار ويدخر لنفسه ذخيرة الآخرة كما في وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الآن طابت نفسي للموت اقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام واقرأ الانصار مني السلام وقل لهم لا عذر لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين تطرف كذا في المحيط وشمّل الوصية بكلام قليل أو كثير كما في غاية البيان واستثنى في الحاخانية الوصية بكلماتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلا كان مرتثا والا فلا ويمكن جعله على كلام ليس بوصية توفيقا بينهما لكن ذكر أبو بكر الرازي انه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غسله لان الوصية بشئ من أمرا الميت واذا طال أشبهت بأمور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارتثاق ما اذا أواه فسطاط أو خيمة كذا في الهداية يعني وهو في مكانه ولا يفهمه - مثله النقل من المعركة وفي التبيين وهذا كله اذا وجد بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا بشئ مما ذكرنا اهـ (قوله أو قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما) أي مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية تخفف أثر الظلم قيد بالمصر لانه لو وجد في مغارة ليس بقر بها عمران لا تجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل لو وجد به أثر القتل كذا في معراج الدراية فالمراد بالمصر العمران وما يقربه مصرا كان أو قرية وفيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم ذلك بان وجد مذبوحا فان علم قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص وان لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه فقوله ظلما داخل تحت النفي يعني لم يعلم انه قتل مظلوما بحديدة فكان فيه شيان أحدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة ثانيهما عدم العلم بكونه مظلوما بان لم يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوما وأما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما فلا يكون كلام المصنف مخالفا بشئ كما قد يتوهم وحاصل المسئلة ان من قتل بغير المحدد وعلم قاتله أولا فانه ليس بشهيد عند أبي حنيفة أصلا سواء كان بالمشقة أو بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالمحدد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لوجوب الدية والاقتصار على وجوب الدية في التعديل أولى مما قدمناه

أو قتل في المصر ولم يعلم
انه قتل بحديدة ظلما

(قوله وصرح في البدائع
بان النقل الخ) أجاب عنه
العلامة المقدسي في
شرحه بان لقائل أن
يقول تزايد الآلام وان
حدث فهو ناشئ من
الجراحة فلا تنقص به
الشهادة انما تنقص
بمحصول الرفق والراحة

من ضم القسامة كما في الهداية لانه برء عليه المقتول في الجامع أو الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وانما تحب الديقة في بيت المال فقط فلو قيل أوقتل في العمران بغير المحدد مطلقاً أو بالمحدد ولم يعلم قاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل بغير المحدد مطلقاً من أول الباب وفي البدائع لو قتل في المصر بغير المحدد لا يكون شهيداً وان كان في المغازة كان شهيداً لانه يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه اللصوص ليلا في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لان القتل لم يخف في هذه المواضع بدلاً هو مال اه وبهذا يعلم ان من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه لا قسامة ولا دية على أحد لانهما لا يجبان الا اذا لم يعلم التاتل وهنا قد علم ان قاتله اللصوص وان لم يثبت عليهم لغرارهم فليحفظ هذا فان الناس عنه غافلون (قوله أوقتل بحد أو قود) أي يغسل لانه صح انه عليه الصلاة والسلام غسل ما عزا لانه بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهيداً أحد (قوله لا لبني وقطع طريق) أي لا يغسل من قتل لبني أو قطع الطريق واذ لم يغسل لم يصل عليهما لان علي رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فـ كان اجماعاً وقطاع الطريق بمنزلة من أطلقه فشمل ما اذا قتلوا في حال الحرب أو أخذوا وقتاً لو بعده كذا روى عن محمد بن وهب عن الصادق الشهيد بينهما فوافق في الاول وقال بالصلاة في الثاني قال في التبيين وهذا تفصيل حسن أحذبه الكبار من المشايخ والمعنى فيه ان القتل في الثاني حد أو قصاص في قطع الطريق وفي البغاة لا كسر شوكتهم فنزل منزلته لعود منفعته الى العامة وهذا التفصيل ربما يسير اليه قواد لبني فان من قتل بعد الحرب لم يقتل لبني وانما قتل قصاصاً أو لحق بقطاع الطريق المكابرون في المصر بالسلاح ليلا كذا في غاية البيان والحناف الذي خنق غير مرة كذا في الاستيعاب وحكم أهل العصية كحكم البغاة ومن قتل أحد أبويه لا يصل عليه اهانة له كذا في التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه عمداً للاختلاف فعندهما يصل عليه وهو الاصح لانه واسق غير ساع في الارض بالفساد كذا في النهاية وقال أبو يوسف لا يصل عليه وهو الاصح لانه باع على نفسه كذا في غاية البيان معزي الى القاضي على السعدي فقد اختلف الصحيح كما ترى لكن تايد قول أبي يوسف بما في صحيحه لم عن جابر بن سمرة قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه اه وفي فتاوى قاضيخان قرياً من كتاب الوقف رجلان أحدهما قتل نفسه والاخر قتل غيره كان قاتل نفسه أعظم وزراً وانما اه قيدنا بكونه قتل نفسه عمداً لانه لو قتلها خطأ فاه يغسل ويصل عليه اتفاقاً

أوقتل بحد أو قصاص
لا لبني وقطع طريق
باب الصلاة في الكعبة
صح فرض ونفل فيها
وفوقها

(قوله فوافق في الاول)
وهو ما اذا قتلوا في حال
الحرب والمراد بالثاني
ما اذا قتلوا بعدها
باب الصلاة في الكعبة

باب الصلاة في الكعبة

ختم كتاب الصلاة بما تبرك به حالاً ومكاناً وأوله للشهيد لانه معسول به عن سائر الصلوات لجواز جعل الظاهر فيها الى ظهر الامام (قوله صح فرض ونفل فيها وفوقها) لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة استجبت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط وانما جازت فوقها لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عند نادون البناء لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على أي قديس جاز ولا بناء بين يديه الا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه وفي الغاية الكعبة هي البناء المرتفع مأخوذ من الارتفاع والنتوء ومنه الكعب فكيف يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبرى

(قوله لانه متوجه الى القبلة) زاد في النهر غير متقدم على امامه قال وحذفه في البحر ولا بد منه لقوله والى وجهه لا أى لا يصح مع انه متوجه الى القبلة غير انه تقدم عليه فالمؤثر انما هو التقدم وعدمه (قول المصنف ان لم يكن في جانبه) قال از مى رأيت في كتب الشافعية لو توجه الامام أو المأموم الى الركن فكل من جانبه جهته وأقول ولا شيء من قواعدنا بأباه فلو صلى الامام الى الركن فكل من جانبه جانبه فيمنع الركن الى ٢١٦ من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الامام أقرب منه الى الحائط أو بمساواته

له فيحكم بصحة صلاته وأما الذي هو أقرب منه الى الحائط فصلاته واسدة وبه يتضح الحال في التحاق حول الكعبة اشرفه مع

ومن جعل ظهره الى ظهر امامه فيها صح والى وجهه لا يصح وان تحاوا حولها صح لمن هو أقرب اليها من امامه ان لم يكن في جانبه

كتاب الزكاة
هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولا به بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى

الامام في سائر الاحزاب ونحوه في الدر المختار حيث قال ولو وقف مسامتا لركن في جانب الامام وكان أقرب لم أره وينبغي الفساد احتياط الترجيح جهة الامام وهذه صورته

مؤتم امام
كتاب الزكاة
(قوله في اثنين وثلاثين

وفي المجتبى وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير ليعني على قواعد الحليل وفي عهد الحجاج كذلك ليعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون والاحرار والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء (قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيها صح) لانه متوجه الى القبلة ولا يعتد امامه على الخط بخلاف مسألة التحري (قوله والى وجهه لا) أى لو جعل ظهره الى وجهه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عما اذا جعل وجهه الى وجه الامام لانه صحيح لما قدمناه لكنه مكروه بلا حائل لانه يشبه عبادة الصورة وعما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهي أربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا تصح في أخرى (قوله وان حلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها ان لم يكن في جانبه) لانه متأخر حكما لان المتقدم والتأخر لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه أو يساره وتقدم عليه بان كان أقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام الامام في الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقبائه في المحراب في غيرها من المساجد والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

كتاب الزكاة

ذكر الزكاة بعد الصلاة لانها مقترنان في كتاب الله تعالى في اثنين وثمانين آية وهذا يدل على ان التعاقب بينهما ما في غاية الكاد والنهاية كما في المناقب البرازي بته وهي لغة الطهارة قال في ضياء المحلوم سميت زكاة المال زكاة لانها تتركى المال أى تطهره قال تعالى خير امنه زكاة وقيل سميت زكاة لان المال يزكو بها أى ينمو ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكا المال زيادته ونمائه وزكا أيضا اذا طهر ثم ذكر في باب التفعيل زكى المال أدى زكاته وزكاه أخذ زكاته اه وفي الغاية انها في اللغة بمعنى النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكت البقعة أى بورك فيها وبمعنى المدح يقال زكى نفسه وبمعنى الثناء الجليل يقال زكى الشاهد وفي اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف (قوله هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولا به بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى) لقوله تعالى وآتوا الزكاة ولا يتأه هو التملك كمراده قلنا جزء من ماله وهو ربع العشر أو ما يقوم مقامه وانما كانت اسما للفعل عند المحققين وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان والمراد من ايتاء الزكاة انراجها من العدم الى الوجود كما في قوله أقيموا الصلاة كذا في المعراج ويؤيده ان موضوع الفقه كما قدمناه فعلى المكاف وفي الشرع هي المال المؤدى لانه تعالى قال وآتوا الزكاة ولا يصح الا ايتاء الالعين كذا في العناية وأورد الشارح على هذا المحذور الكفارة اذا ملكك لان التملك بالوصف المذكور موجود فيها ولو قال تملك المال على وجه لا بد له منه لا تفصل عنها لان الزكاة يجب فيها تملك المال اه وجوابه ان قوله من فقير مسلم خرج

آية) صوابه في اثنين وثلاثين كما عده بعض الفضلاء (قوله وجوابه ان قوله الخ) اعترضه المقدسي وأقره في مخرج الشرب بلالة بانه لا يفهم من التعريف شيء مما ذكر من كون الاسلام شرطاً في الزكاة وليس بشرط في الكفارة حتى يخرج هذا اه واعترضه في النهر أيضاً بان شأن الشروط أن تكون خارجة عن الماهية لانها جزء منها فالاولى أن يقال أل في المال للعهد أى المعهود انراجحه شرعاً ولم يعهد فيها الا التملك وكون الخرج ربع العشر وبه عرف ان حقيقة تملك ربع العشر لا غير اه ولا يخفى

مخرج الشروط والاسلام ليس بشرط في أخذ الكفارة كما سيأتي وأيضا ليس الجواز في الكفارة باعتبار التملك بل باعتبار ان الشرط فيها التمكين الشامل للتملك والاباحة والمال كما صرح به أهل الاصول ما يتناول ويدخل للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج تملك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة للمسرة الزكاة لا تتأدى الا بتملك عين متقومة حتى لو سكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزئه لان المنفعة ليست بعين متقومة اهـ وهذا على احدى الطريقين وأما على الأخرى من أن المنفعة مال فهو عند الاطلاق منصرف الى العين وقيد بالتملك احترازا عن الاباحة ولهذا ذكر الولوجي وغيره انه لو عال يتيم لا يفعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله فالكسوة تجوز لوجود ركنه وهو التملك وأما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز أيضا لهذه العلة وان كان لم يدفع اليه وبأكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التملك ولم يشترط قبض الفقير لان التملك في التبرعات لا يحصل الا به واحتراز الفقير الموصوف بما ذكر عن الغنى والكفر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سيأتي في المصنف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهم ماليس بشرط لان تملك الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلا فانه يقبض عنده وصيه أو أبوه أو من يعوله قريبا أو أجنبيا أو الملتقط كالأولوية وان كان عاقلا فقبض من ذكر وكذا قبضه بنفسه والمراد أن يعقل القبض بان لا يرمى به ولا يخدع عنه والدفع الى المعتوه يجزئ كذا في فتح القدير وحكم المجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط الحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سيأتي في بيان المصنف وأفاد بقوله بشرط ان الدفع الى أصوله وأن علوا الى فروعه وان سفلوا الى زوجته وزوجها والى مكاتبه ليس بزكاة كما سيأتي مبينا وأشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع جائز وهو مقيد بما في الولوجية رجل يعول أخته أو أخاه أو عمه أو أبا له يعطيه الزكاة وان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التملك بصفة القرية يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة زمانته ان لم يحتسب من نفقتهم جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا اداء الواجب عن واجب آخر اهـ وقوله لله تعالى بيان لشرط آخر وهو النية وهي شرط بالاجماع في العبادات كلها المقاصد (قوله شرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية) أي شرط افتراضها لاهل فريضة محكمة تطعية أجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما في البدائع من انه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول رده في الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا أن تكون متواترة أو مشهورة والسنة الواردة أخبارا أحاد صحاح وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الاحكام الشرعية وان أراد بالمعقول المقام ليس المستنبط من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية اهـ وجوابه انهم في مثله يجعلونه مؤكدا للقرآن القطعي لا مثبتا وهو كثير في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت باخبار الآحاد أو حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما أعم وهو حقيقة في كل نوع وقد أسلفنا شيئا منه في أول الطهارة وخرج المجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلاة عليهما الحديث المعروف رفع القلم عن ثلاث وأما ايجاب النفقات والغرامات في مالهما فلا نهما من حقوق العباد لعدم التوقف على النية وأما ايجاب العشر والحراج وصدقة الفطر فلا نهما ليست عبادة محضة لما عرف في الاصول وقد قدمنا في نقض الوضوء

وشرط وجوبها العقل
والبلوغ والاسلام
والحرية

عليك ما في كل من
الاعتراضين نعم يرد على
المؤلف ان جعل بعض
القيود شروطا في الحدود
غير معهود والاولى
الاقتصار على الجواب
الثاني لكن يرد عليه
أيضا انه اذا ملك الكفارة
صدق عليها تعريف
المصنف للزكاة فيكون
غير مانع فلا يندفع الا
بجعل ال في المال للعهد
تأمل

(قوله فان ملك بعد قضاء سعيته) الاظهر عبارة البدائع حيث قال ان فضل عن سعيته الخ (قوله فعن محمد وجوبها الخ) الذي في البدائع هكذا وان كان ساعة من المحول من أوله أو وسطه أو آخره يجب زكاة ذلك المحول وهو قول محمد ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف وفي رواية هشام عنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وفي الهداية ولو أفاق في بعض السنة فهي بمنزلة أفاقته في بعض الشهر في الصوم وعن أبي ٢١٨ يوسف انه يعتبر أكثر المحول اه وبه يظهر ما في كلام المؤلف من الإيجاز الخ

حكم المعتوه في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان أصليا أو مرتدا فلو أسلم المرتد لا يخاطب بشئ من العبادات أيام رده ثم كما هو شرط للوجوب بشرط لبقائه الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احتراز عن العبد والمدير وأم الولد والمكاتب والمستسعى عند أبي حنيفة لعدم الملك أصلا فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو خذف الحرية واستغنى عنها بالملك اذا العبد لا ملك له وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رتبة ويخرج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سيأتي لكان أو جزأتم وعندهما المستسعى حرمدون فان ملك بعد قضاء سعيته ما يبلغ نصابا كاملا تجب الزكاة والا فلا وفي البدائع والجنون نوعان أصلي وعارض أما الأصلي وهو أن يبلغ مجنوننا فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد المحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الأحوال بعد الافاقة وانما ياعتبر ابتداء المحول من وقت الافاقة كالصبي اذا بلغ يعتبر ابتداء المحول من وقت البلوغ وأما الطارئ فان دام سنة كاملة فهو في حكم الأصلي وان كان في بعض السنة ثم أفاق فعن محمد وجوبها وان أفاق ساعة وعنه ان أفاق أكثر السنة وجبت والا فلا اه وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها والمغنى عليه كالصحيح كما في المجتبى (قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحوادثه الأصلية نام ولو تقديرا) لانه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به وقد جعله المصنف شرطا للوجوب مع قولهم ان سببها ملك مال معد مرصود للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا منهما يضاف اليه الوجود ولا على وجه التأثير فخرج العلة ويميز السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه أيضا دون الشرط كما عرف في الأصول وأطلق الملك وانصرف الى الكامل وهو المملوك رتبة ويدأ فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المدلل للتجارة اذا بقي لعدم اليد ولا المغصوب ولا المجحود اذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يدنا بيه كيده كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في العناية وأما كسب العبد المأذون فان كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على أحد بالاتفاق والا فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته اذا تم المحول نص عليه في المبسوط والبدائع والمعراج وهو باطلاقة يتناول ما اذا تم المحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين ففيه الزكاة ويزكي المولى متى أخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي أن يلزمه الاداء قبل الأخذ لانه مال مملوك للمولى كالوديعة والاصح أنه لا يلزمه الاداء قبل الأخذ لانه مال تجرد عن يد المولى لان يد العبد يد اصاله عن نفسه لا يد نيابة عن المولى بدليل أنه يملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكما فلا يلزمه الاداء ما لم يصل اليه كالديون ولا كذلك الوديعة اه وفي المحيط

حيث أرجع ضمير وعنه الى محمد مع انه راجع الى أبي يوسف (قوله وقد جعله المصنف شرطا للوجوب الخ) أقول حاصل جوابه عن المصنف انه أطلق الشرط على السبب لا اشتراكهما في اضافة

وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الأصلية نام ولو تقديرا

الوجود اليهما وقد يقال ان كلام المصنف على حقيقة وقوله ملك نصاب من اضافة المصدر الى مفعوله فالشرط كونه مالكا للنصاب المحولي وأما النصاب نفسه فهو السبب وقول المحيط ان سببها ملك مال من اضافة الصفة الى الموصوف أي مال مملوك يدل عليه قول البدائع وأما سبب فرضيتها فهو المال لانها وجبت شكر النعمة المال ولذا تضاف اليه يقال زكاة المال والاضافة في مثله للسببية كصلاة

الظهر وصوم الشهر ورج البيت اه فعلم ان المال الذي هو النصاب المحولي سبب وملكه شرط ولذا عدا معزيا في البدائع من الشروط الملك المطلق وهو المملوك رتبة ويدأ بما قررناه ظهر ان قول النهر في قول المصنف انه من اضافة الصفة الى الموصوف غير صحيح فتدبر (قوله فانصرف الى الكامل) قال في النهر أنت خير بان هذا مناف لما مر قريبا من احتياجه الى قيد التمام (قوله فلا يجب على المشتري الخ) أي قبل قبضه أما بعده فيجب لما مضى كما سينبئ عليه

معزى الى المجامع رجل له ألف درهم لا مال له غيرها استأجر بها دارا عشر سنين لكل سنة مائة فدفع
 الالف ولم يسكنها حتى مضت السنون والدار في يد الآخر حتى السنة الاولى عن تسعمائة وفي
 الثانية عن ثمان مائة الازكاة السنة الاولى ثم يسقط لكل سنة زكاة مائة أخرى وما وجب عليه
 بالسنين الماضية لانه ملك الالف بالتجديد كلها واذا لم يسلم الدار اليه سنة انقضت الاجارة في العشر
 لانه استهلك المعقود عليه قبل التسليم فزال عن ملكه مائة وصار مصر ووالى الدين وكذلك في كل
 حول انتقض مائة ويصير مائة ديناً عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند أى حنيفة يركى السنة
 الثانية سبع مائة وستين وعندهما سبع مائة وسبعة وسبعون ونصف لانه لازكاة في الكسور
 عنده وعندهما فيه زكاة ولا زكاة على المستأجر في السنة الاولى والثانية لنقصان نصابه في الاولى
 ولعدم تمام الحول في الثانية ويركى في الثالثة ثلثمائة لانه استفاد مائة أخرى ثم يركى لكل سنة
 مائة أخرى وما استفاد قبلها الا أنه يرفع عنه زكاة السنين الماضية اه والمراد بكونه حولياً أن يتم
 الحول عليه وهو في ملكه لقوله عليه الصلاة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول قال
 في الغاية سمي حولاً لان الاحوال تحول فيه وفي القنية العبرة في الزكاة للحول القمري وفي الحنافية
 رجل تزوج امرأة على ألف ودفع اليها ولم يعلم انها أمة فقال المحول عندها ثم علم انها كانت أمة وزوجت
 نفسها بغير إذن المولى ورد الالف على الزوج روى عن أبي يوسف أنه لازكاة على واحد منهما وكذلك
 الرجل اذا خلق لمحبة انسان فقطضى عليه بالدية ودفع الدية اليه وحال المحول ثم نبتت لمحبة ووردت الدية
 لازكاة على واحد منهما وكذلك رجل أقر لرجل بدين ألف درهم ودفع الالف اليه ثم تصادقا بعد
 المحول أنه لم يكن عليه دين لازكاة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل ألفاً ودفع الالف اليه
 ثم رجع في الهبة بعد المحول بقضاء أو بغير قضاء واسترد الالف لازكاة على واحد منهما اه وظاهره
 عدم وجوب الزكاة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده ومملكه وحال المحول عليه فالظاهر
 ان هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في الولو لمحبة والافتحاج المتون الى اصلاح
 كما لا يخفى وفي الحنانية أ يضار رجل اشترى عبداً للتجارة يساوى مائتي درهم ونقد الثمن ولم يقبض
 العبد حتى حال المحول فبات العبد عند البائع كان على بائع العبد زكاة المائتين وكذلك على
 المشتري أما على البائع فلانه ملك الثمن وحال المحول عليه عنده وأما على المشتري فلان العبد كان
 للتجارة وبموتة عند البائع انفسخ البيع والمشتري أخذ عوض العبد مائتي درهم فان كانت قيمة
 العبد مائة كان على البائع زكاة المائتين لانه ملك الثمن ومضى عليه المحول عنده وبانفساخ البيع
 لمحقة دين بعد المحول فلا تسقط عنه زكاة المائتين ولا زكاة على المشتري لان الثمن زال عن ملكه
 الى البائع فلم يملك المائتين حولاً كاملاً وبانفساخ البيع استفاد المائتين بعد المحول فلا تجب عليه
 الزكاة اه وشرط فراغه عن الدين لانه معه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوماً كالماء المستحق
 بالعطش ولان الزكاة تحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة كالمالك ولان الدين يوجب
 نقصان الملك ولذا يأخذ الغريم اذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضا أطلقه فشمّل الحال
 والمؤجل ولو صدق زوجته المؤجل الى الطلاق أو الموت وقيل المهر المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب
 به عادة بخلاف المجمل وقيل ان كان الزوج على عزم الاداء منع ولا فلا لانه لا يعد ديناً كذا في
 ضاية البيان ونفقة المرأة اذا صارت ديناً على الزوج اما بالصلح أو بالقضاء ونفقة الاقارب اذا صارت
 ديناً عليه اما بالصلح أو بالقضاء عليه يمنع كذا في معراج الدراية وقيد نفقة الاقارب في البدائع

(قوله الازكاة السنة
 الاولى) وهى اثنان
 وعشرون درهما ونصف
 فتح وهذا بناء على قولهما
 والافعلى قوله يركى في
 الاولى عن ثمانمائة وثمانين
 ولا زكاة في العشرين
 لانها دون الخمس فيكون
 الجواب عليه في الاولى
 اثنان وعشرين درهما
 ويكون الباقي معه في
 الثانية سبع مائة وثمانية
 وسبعين فيركى عن
 سبع مائة وستين عنده
 كما سيأتى

بقيد آخر وهو قليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصير ديناً وشمل كلامه كل دين وفي الهداية والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لانه يفتقص به النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافاً لفرقه ما ولا في يوسف في الثاني لان له مطالب وهو الامام في السواثم وتوابه في أموال التجارة كان الملاك توابه اه وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر وجوب الحج وهدي المتعة والاضحية وفي معراج الدراية ودين النذر لا يمنع ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذر فيه بمانه له ما تادهم نذر بان يتصدق بمائة منها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر بمائة مطلقاً لزمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكاة ويتصدق بمثلها عن النذر اه فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يركه فيه مالاً زكاة عليه في الحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يركها حولين كان عليه في الحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني اربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه الحول فلم يركه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لازكاة فيه لاشتغال حصة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلك قبل الحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه ما اذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها او من جنس آخر او بدرهم يريد به الفرار من الصدقة او لا يريد لا يجب عليه الزكاة في البدل الا بحول جديد او يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبداله السائمة بغيرها مطلقاً استهلاك بخلاف غير السائمة كذا في فتح القدير وفي البدائع وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه يطلب به وكذا اذا صار العشر ديناً في الذمة بأن تلف الطعام العشري صاحبه فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وذكر الشارح وغيره ان كان للمدينون نصب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم والدنانير ثم الى عروض التجارة ثم الى السواثم وان كانت اجناساً صرف الى اقلها حتى لو كان له اربعون من الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الابل صرف الى الائمة او الى الابل دون البقر لان التبذير فوق الشاة وان استوى باخير كاربعين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام القابل هكذا أطلقوا وقيدوه في المسوط بان يحضر المصدق أى الساعي وان لم يحضره والخيار الى صاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال هما سواء اه وفي المحيط وأما الدين المعترض في خلال الحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند أبي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه اه وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وائدة الخلاف تظهر فيما اذا أبرأه فعند محمد يستأنف حولاً جديداً عند أبي يوسف كما في المحيط أيضاً وأما الحادث بعد الحول فلا يسقط الزكاة اتفاقاً كذا في الحانية وغيرها وعلى هذا من ضمن دركافي بيع واستحق المبيع بعد الحول لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين بطريق الاصاله وبطريق الكفالة ولذا قال في المحيط لو استقرض ألفاً فكفل عنه عشرة ولم يكل

(قوله وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه) سيد كر المؤلف آخر باب زكاة المال ما يدل على ان هذا قول زفر حيث قال وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول وان كان مستغرقاً وقال زفر يقطع اه وظاهره ان عدم القطع أى عدم منعه وجوب الزكاة قول علمائنا الثلاثة خلاف ما هنا فتأمل وانظر ما في المجوهرة فلعله يفيد التوفيق

(قوله لشغله بدين الكفالة) أقول انما يتحقق الشغل في مال من يأخذ منه صاحب الدين فينبغي أن يكون المراد انه لا تتعين الزكاة في مال واحد منهم لان صاحب الدين له الخيار في الاخذ من شاء منهم فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولا لكن بعد تعيين صاحب الدين واحد منهم للاخذ يظهر شغل مال ذلك الواحد وظهور عدم وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فانه قد ظهر عدم ذلك فينبغي لزوم الزكاة في مالهم حينئذ لتحقق عدم الشغل تأمل لكن قد يقال انه قبل الاخذ من أحدهم كان مال كل واحد بانفراده مستحقا لقضاء الدين فاذا مضى المحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على واحد منهم (قوله والغاصب الثاني لا) أي لا يركى ألفه لما يذكرة من ان اقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما اذا استهلك الغاصب الثاني ألفا اذ لو بقيت معه يركى ألفه لانها سالمة من الضمان لانه يلزمه رد ما غصبه (قوله ولذا قالوا لو أن سلطانا غصب مالا وخطئه الخ) أي خطئه بما له اذ لم يكن له مال وغصب أموال الناس وخطئها ببعضها فلازكاة عليه لما في الفرية لو كان الخبيث نصابا لا يلزمه الزكاة لان الكل واجب التصديق عليه فلا يفيد ايجاب التصديق ببعضه ومثله في البرازية قال في الشرنبلالية وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تغريب ذمته برده الى أربابه ان علوا والى الفقراء (قوله وهو قيد حسن الخ) قال في النهر وينبغي أن يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فان كان زكي ما قدر على وفائه ثم رأيت في المحاشي السعدية قال محمل ما ذكره ما اذا كان له مال غير ما استهلكه ٢٢١ بالخط يفضل عنه فلا يحيط الدين بماله وهذا طبق ما فهمته

ألف في بيته وحال المحول فلازكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما اذا كان له ألف وغصب ألفا وغصبهما منه آخره ألف وحال المحول على مال الغاصبين ثم أبرأه ما فانه يركى الغاصب الاول ألفه والغاصب الثاني لان الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا اه وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون المحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خيئ ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخطئه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أبي حنيفة لان خطا دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك أما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك وانما يورث حصة الميت منه وفي اللؤلؤ المجبة وقوله أرفق بالناس اذ قل ما يحل مال عن غصب اه هكذا كروا وهو مشكل لانه وان كان له ملكه عند أبي حنيفة بالخط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله أيضا ولذا شرط في المبني بالمجعة أن يبرئه أصحاب الأموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع

لا ينعقد سببا لوجوب الزكاة عندنا اه وذكر في الشرنبلالية مثل ما في السعدية وبالمجلة فوجوب الزكاة عليه مقيد بما اذا أبرأه الغرماء أو بما اذا كان له مال يوفي دينه والا فلا يوجب دفع الاشكال لكن لا بد أن يكون معه نصاب زائد على ما يوفي دينه لان ما كان مشغولا بالدين لازكاة فيه وانما يركى ما زاد عليه اذ بلغ نصابا كما نفقده عبارة السعدية خلافا لما يوجهه كلام النهر وعلى هذا فلم تجب عليه زكاة ما غصبه بل زكاة ماله الزائد عليه ففي هذا الجواب نظر قد ير لا يقال قد يحتمل على ما اذا كان له مال آخر من غير جنس مال الزكاة كدور السكنى وثياب البدن ونحوها فاذا كان له من ذلك ما يساوي ما عليه تلزمه الزكاة لان ما عليه مما غصبه وخطئه صار ملكا له وجهه واه مما ذكرنا نقول ما كان من الحوائج الاصلية لا يصير به غنيا فلو كان مديونا بما يساوي حوائجه الاصلية وقلنا بوجوب الزكاة في ذلك الدين لزم ايجاب الزكاة على الفقير الذي يحتمل له أخذ الزكاة ولان المصرح به ان الدين يصرف الى مال الزكاة حتى لو كان عليه دين وله مال الزكاة وغيره يصرف الدين الى مال الزكاة ولو من غير جنسه خلافا لفر حتى لو تزوج امرأة على خادم بغير عينه وله ما ثأدرهم وخادم يصرف الدين الى المائتين دون الخادم خلافا لفر صرح بذلك في البدائع فلا يمكن الحمل المذكور تأمل وقد يجاب عن أصل الاشكال كما افاده شيخنا حفظه الله تعالى بان ما غصبه السلطان وخطئه بما له ان كان أصحابه معلومين فلا كلام في وجوب ضمانه لهم وعدم وجوب الزكاة عليه بقدره قبل أداء ضمانه وان كانوا غير معلومين أي لا هم ولا ورثتهم فعليه زكاة لانه صار ملكا بالخط وهو وان كانت ذمته مشغولة بقدره

بماله وهذا طبق ما فهمته
ولله تعالى المنة اه قلت
وقد رأيت ما يفيد في
الفصل العاشر من
التتارخانة حيث قال
عن فتاوى المجبة ومن ملك
أموالا غير طيبة أو غصب
أموالا وخطئها ملكها
بالخط ويصير ضمانا
وان لم يكن له سواها نصاب
فلازكاة عليه في تلك
الأموال وان بلغت نصابا
لانه مديون ومال المديون

لكن هذا ليس له مطالب من جهة العباد في الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة قلت لكن سيد المؤلف في أو آخر فصل زكاة الغنم عن المبسوط ان الظلمة بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة لوالي خراسان وذو كفاضين في الجامع الخ غير لو أوصى ثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الجائر سقط اه فكونه فقيرا يجوز دفع الصدقة اليه ينافي وجوب الزكاة عليه نعم سياق في باب المصرف ٢٢٢ تحقيق مسألة من له نصاب سائمة لا تساوي مائتي درهم أنه يحل له أخذ الزكاة مع

وجوب الزكاة عليه وكذلك ابن السبيل له أخذ الزكاة مع وجوبها عليه في ماله الذي يملكه (قوله وهو تقييد مفيد كما لا يخفى) قال في النهر هذا غير سديد ادالكلام في شرائط وجوب الزكاة التي منها الفراغ عن الحوائج الاصلية ومقتضى القيد وجوبها على غير الاهل لما انها ليست من الحوائج الاصلية في حقهم وليس بالواقع لفقد شرط آخر وهو نية التجارة فالاهل وغير الاهل في نفي الوجوب سواء اه قلت لا يخفى عليك ان قول المؤلف انه تقييد مفيد بناء على انها الغير الاهل ليست من الحوائج الاصلية لانه تجب الزكاة فيها عليه فقوله وهو انجبه الاصلية لا يشمل الكتب الامن هو اهلها فينفيد انه لازكاة فيها وأما لمن هو غير اهلها فمستفاد عنه هنا ثم يستفاد حكمه من قوله نام ولو

وجوب العشر والمخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الحاشية وأما التكفير بالمال فلا يمنع الدين وجوبه على الاصح كذا في الكشف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفي الولو الحجة رجل النقط ألف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم الحول على ألفه زكاه استحسن لان الال المتصدق بها لم تصرفها عليه في الحال لجواز أن يجيز صاحبها التصديق اه وشرط فراغه عن الحاجة الاصلية لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح الجمع لابن الملك بما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا أو تقدير والثاني كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب والسياب المحتاج اليها الدفع المحرر أو البردوكا آلات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لاهلها واذا كان له درهم مستحقة ليصرفها الى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما ان الماء المستحق لصرفه الى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم اه فقد صرح بان من معه درهم وأمسكها بنية صرفها الى حاجته الاصلية لا تجب الزكاة ادا حال الحول وهي عنده ويخالفه ما في معراج الدراية في فصل زكاة العروض ان الزكاة تجب في النقود كنفها أمسكه للنماء أو للنفقة اه وكذا في البدائع في بحث النماء التقديرى ومن آلات الحرفة الصابون والمحرص للغسل لا للبقال بخلاف العصفور والزعفران للصباغ والدهن والعفص للباغ فانها واجبة فيه لان المأخوذ فيه بمقابلة العين وقوارير العطارين ولحم الخيل والحجر المشتراة للتجارة ومقاديرها وجلالها ان كان من غرض المشتري بيعها بها ففيها الزكاة والافلا كذا في فتح القدير وما في النهاية من أن التقييد بالاهل في الكتب ليس بمفيد بناء على ان لم يكن من اهلها وليست هي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وان كثرت لعدم النماء وانما يفيد كراهل في حق مصرف الزكاة فاذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكاة اليه وأما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز صرف الزكاة اليه اه فغير مفيد لان كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الاصلية ولا شك ان الكتب لغير الاهل ليست منها وهو تقييد مفيد كما لا يخفى وشرط أن يكون النصاب ناميا والنماء في اللغة بالزيادة والقصر بالهـ من خطأ يقال نمى المال ينمى نماء وينمو ونموا وأنما الله كذا في المغرب وفي الشرع هو نوعان حقيقي وتقديرى فالحقيقي الزيادة بالتوالد والتناسل والتجارات والتقديرى تمكنه من الزيادة بكون المال في يده أو يد نائبه فلا زكاة على من لم يتمكن منها في ماله كمال الضمارة وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجي فاذا رجي فليس بضمارة وأصله الاضمارة وهو التغييب والاختفاء ومنه أضمرف في قلبه شيئا وفي الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام أصل الملك كذا في البدائع فها في فتح القدير من أن مهر المرأة التي تبين انها أمة ودية اللعينة التي تنبت بعد حقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي رجع فيها بعد الحول

تقديره فيعلم انه ادا لم يقصد بها التجارة لا تجب فيها الزكاة عليه أيضا ثم ان عبارة الهداية هكذا وعلى هذا كتب من العلم لاهلها وآلات المحترفين لما قلنا قال في العناية يعني انها ليست بنامية وأورد عليه الاعتراض المسار وأنت خير بانه على تفسير قوله لما قلنا بما ذكره الاعتراض وارد لكن رده في الحواشي السعدية بان الظاهر انه اشارة الى قوله لانها مشغولة الخ فلا يرد قوله ان قوله لاهلها غير مفيد ههنا لان الكلام اذا كان في الحوائج الاصلية لا بد من التقييد فلا وجه لفصل الاشارة الى التعليل الثاني مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل اه وهذا ما أجاب به المؤلف ومشعر بما قلنا

(قوله فغير صحيح مطلقا) قال في النهر فيه بحث فان تعليل الفتح بقوله لانه كان غائبا غير مرجح والقدرة على الانتفاع به ظاهرة في ان كونه ضمما رايي بالنسبة الى المالك الاصلى نعم هو بالنسبة الى من كان في يده كالهالك بعد الوجوب فتدبره اه وانت خير بان ما ذكره المؤلف مبني على انه لا ملك فيه للمالك الاصلى والمأخوذ في مفهوم الضمارة غيبته مع قيام الملك لا مطلق الغيبة فاني يكون ضمما بدون الملك الا ان يدعى ذلك ثم رأيت الشيخ اسمعيل اعترض على النهر فقال فيه ان تعليل الفتح ظاهر في كونه ضمما رايي كان ملكا لمن غاب عنه اذ ذاك والظاهر خلافه اذ لا ملك له ظاهر في الحول كما مر اه ٢٢٣ وهو موافق لما قلنا (قوله الى

أن يقبض أربعين درهما)
أي الاداء بالترخي الى
قبض النصاب (قوله ففيها
درهم) لان مادون الخمس
من النصاب عفو ولا زكاة
فيه شربلا الى (قوله
وكذا فيما زاد بحسابه) أي
وكما قبض أربعين درهما
يلزمه درهم لان الكسور
التي دون الخمس لا تحب
فيها الزكاة عند أبي حنيفة
(قوله ويعتبر لما مضى الخ)
أي ولا يعتبر الحول بعد
القبض بل يعتد بما مضى
من الحول قبل القبض
وهذه احدي الروايتين
عن الامام وهي خلاف
الاصح قال في البدائع
ذكر في الاصل انه تحب
الزكاة فيه قبل القبض
لكن لا يخطب بالاداء
مالم يقبض مائتي درهم
فاذا قبضها زكي لما مضى
وروى ابن سماعة عن
أبي يوسف عن أبي حنيفة
انه لا زكاة فيه حتى يقبض

من جملة مال الضمار فغير صحيح مطلقا لان الذي كان في يده المال في الحول كان ممتلكا من الانتفاع به فلم يكن ضمما رايي حقه وكذا من لم يكن في يده اذ لا ملك له ظاهر في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه عن الولوالجي من انه بمنزلة الهالك بعد الوجوب ومال الضمار هو الدين المجعول والمغضوب اذ لم يكن عليه ما يئنه وان كان عليه ما يئنه وجبت الزكاة الا في غصب السائمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الحاشية وفيها أيضا من باب المصرف الدين المجعول انما لا يكون نصابا اذا حلفه القاضى وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه أربعين درهما يلزمه اداء الزكاة اه وعن محمد لا تحب الزكاة وان كان له يئنه لان اليئنه قد لا تقبل والقاضى قد لا يعدل وقد لا يظهر بالخصوصية بين يديه لمانع فيكون في حكم الهالك وصححه في التحفة كذا في غاية البيان وصححه في الحاشية أيضا وعزاه الى السرخسي ومنه المفقود والابق والمأخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحراء المنسي مكانه فلو صار في يده بعد ذلك فلا بد له من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو وأما المدفون في حرز ولو دار غيره اذ انسيه فليس منه فيكون نصابا واختلاف المشايخ في المدفون في أرض مملوكة أو كرم فقيل بالوجوب لا مكان الوصول وقيل لا لانها غير حرز وأما اذا أودعه ونسي المودع قالوا ان كان المودع من الجانب فهو ضمما وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتفريطه بالنسيان في غير محله وقيدنا الدين بالمجعول ولانه لو كان على مقر ملي أو معسر تجب الزكاة لا مكان الوصول اليه ابتداء أو بواسطة التحصيل ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند أبي حنيفة لان تفليس القاضى لا يصح عنده وعند محمد لا تحب لتحقيق الافلاس عنده بالتفليس وأبو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة رعاية لمجانب الفقراء كذا في الهداية وأفاد انه اذا قبض الدين زكاة لما مضى قال في فتح القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك في بعض أنواع الدين ولنوضح ذلك فنقول قسم أبو حنيفة الدين على ثلاثة أقسام قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ماليس للتجارة كثمان ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ماليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوى تجب الزكاة اذا حال الحول و يتراخي القضاء الى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تحب مالم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تحب مالم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمان السائمة كثمان عبد الخدمة ولو ورث دينار على رجل فهو كالدين

المائتين ويحول الحول من وقت القبض وهو الاصح من الروايتين عنه اه وكذا صرح بانه الاصح في غاية البيان (قوله وثمان السائمة كثمان عبد الخدمة) أي هو من الدين المتوسط لانه يصدق عليه انه بدل ماليس للتجارة وجعله ابن ملك في شرح المجموع من القوى وهو موافق لما في غاية البيان لانه بدل عن مال لو بقي ذلك المال في يده تحب الزكاة فيه وانه جعل الدين الذي هو بدل عن مال على قسمين أحدهما هذا وهو الدين القوى والاخر ما يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده لا تحب فيه الزكاة وهذا هو الدين المتوسط ولكن ما ذكره المؤلف من تعريف الديون المذكورة هو الموافق لما في البدائع تأمل بقول الفقير محمد وأحمد بن عبد الغني مجرد هذه الحواشي ورأيت هنا على هامش البحر بخط بعض الفضلاء ما صورته وفي غاية البيان ثم الدين اذا كان بدلا عن مال

فهو على وجهين اما ان يكون بدلا عن مال وبقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة كبذل عبيد الخدمة وثياب البدن ففي أصح الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله لا تجب فيه الزكاة لما مضى وفي الرواية الأخرى تجب الزكاة اذا قبض المائتين واما ان يكون بدلا عن مال لوبقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه كبذل عروض التجارة فلا خلاف بين أصحابنا في وجوب الزكاة فيه واختلافهم في نصاب الاداء فقال أبو حنيفة رحمه الله بقدر ذلك بربعين وعندهما تجب في قليل المقبوض وكثيره إلا الدية على العاقلة وبذل اليك فانهما اشترطا فهم ما حولان المحول بعد قبض المائتين لان كل الديون صحيحة سوى هذين ثم الديون الصحيحة التي تجب فيها الزكاة اختلغوا فيها فقال أصحابنا لا يجب اخراج الزكاة عنها قبل القبض وقال الشافعي في الجديد اذا كان الدين حالا على ملي معترف به في الظاهر والباطن وجب اخراجه زكاته وان لم يقبضه لئانه لو وجب التبجيل للزم اخراجه الكامل عن الناقص وذلك لا يجوز كاخراج البيض عن السود وهذا لان الدين أنقص من العين بدليل ان أداء الدين عن العين لا يجوز اه (قوله وكلما قبض شيأ زكاة) أي وكلما قبض شيأ يلزمه أداء زكاة ذلك القدر قبل المقبوض أو أكثر اه مارأيته (قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى الخ) أقول هذا مغالفا لما في المحيط ٢٢٤ حيث قال وفي أجرة مال التجارة أو عبد التجارة روايتان في رواية لازكاة فيها حتى يقبض

ويحول عليها المحول لان المنفعة ليست بمال حقيقة فصار كالمهر وفي ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها ويجب الاداء اذا قبض منها ما تبقى درهم لانها بدل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لان المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة لانها لا تصلح لانها لا تبقى سنة اه قلت وهذا صريح في انه على الرواية الاولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لامن القوى لان المنافع ليست مال زكاة وان

الوسط وروى انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شيأ زكاة قل أو أكثر الا دين الكتابة والسعاية وفي رواية أخرجا الدية أيضا قبل الحكم بها وارشد الجراحة لانها ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببذل الكتابة ولا يؤخذ بمن تركه من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا أن يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو أجزع عبده أو داره بنبه صاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب مالم يحل المحول بعد القبض في قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى لان أجرة مال التجارة كنسب مال التجارة في صحيح الرواية اه وفي الولو الحجة وأما اذا اعتق أحد الشر يكتن عبدا مشتركا واختار المولى تضمن المعتق ان كان العبد للتجارة في حكمه حكم دين الوسط هو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك أيضا وان اختار استسعاء العبد في حكمه حكم الدين الضعيف اه ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة في حكم هذا الدين حكم الدين القوى وقد صرح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله ليس بدلا من كل وجه بدليل ان المولى مخير ثم قال الولو الحجة وهذا كله اذا لم يكن عنده مال آخر للتجارة واما اذا كان عنده مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما عنده فوجب فيها الزكاة وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه ولو كان له ما تاد درهمين واستفاد في المحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حواء بالاجماع واذا تم المحول على الدين لا يلزمه الاداء من المستفاد الم يقبض أربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيأ وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفسا سقط عنه زكاة المستفاد عنه لانه جعل مضموما الى الدين تبعاله فسقط

بسقوطه

كانت مالا حقيقة تامل ثم رأيت في الولو الحجة التصريح بان فيه ثلاث روايات (قوله واذا تم المحول الخ) يقول مجرد هذه الخواشي رأيت بخط بعض الفضلاء على هامش البحر هنا عند قوله واذا تم المحول ما نصه وقال قاضي خان رجل له على رجل مائتا درهم فقال المحول الاشهر اتم استفاد الفاقم المحول على المائتين لا تجب عليه زكاة الا لالف مالم يأخذ من الدين أربعين درهما فصاعدا في قول أبي حنيفة لانه لا تجب عليه زكاة المائتين مالم يقبض أربعين درهما فاذا لم يجب عليه الاداء عن الاصل لا يجب عن الفائدة اه ورأيت أيضا بخطه هنا عند قول صاحب البحر وعندهما تجب لانه يضم صار كالموجود الخ ظاهر تهليلهما بقوله صار كالموجود في ابتداء المحول يعطى ان النقود لو كان موجودا من ابتداء المحول غير مستفاد في أثناءه يجب فيه الزكاة بعد حولان المحول وان كان أقل من النصاب بالاتفاق ويكون النقد نصابا يضمه الى الدين وهو كذلك لما في البرازية له مائة نقد ومائة دين على الناس يجب الزكاة وكل أحدهما بالآخر اه وقال قاضي خان رجل له مائة درهم في يده ومائة أخرى ديناله على غيره فقال المحول ذكر عصام رحمه الله تعالى ان عليه الزكاة وهو محمول على ما اذا كان الدين بدلا من مال التجارة ويكون المدين مليا مقربا بالدين اه مارأيته

(قوله وهو تقييد حسن الخ) قال في النهر هذا ظاهر في انه تقيد للاطلاق وهو غير صحيح في الضعيف كما لا يخفى اه أي لان الضعيف لا يجب فيه الزكاة قبل القبض الملمع حول فيكون ابراء المومسرا سهلا كما ٢٢٥ قبل الوجوب (قوله واليه أشار

في الجامع كافي البدائع)
نص عبارة البدائع ولو
استقرض عروضا ونوى
أن تكون للتجارة اختلف
المشايع فيه قال بعضهم
تصير للتجارة لان القرض
ينقلب معاوضة المال
بالمال في العاقبة واليه
أشار في الجامع ان من كان
اه مائتا درهم لماله
غيرها فاستقرض من رجل
قبل حولان المحول خمسة
أققرة لغير التجارة ولم
يستهلك الاققرة حتى حال
المحول لازكاة عليه
ويصرف الدين الى مال
الزكاة دون الخمس الذي
ليس بمال الزكاة فقوله
استقرض لغير التجارة
دليل انه لو استقرض
للتجارة يصير للتجارة وقال
بعضهم لا يصير للتجارة
وان نوى لان القرض
إعارة وهو تبرع لا تجارة فلم
توجد نية التجارة مقارنة
للتجارة فلا تعتبر كلام
الدائع فعلى ما أشار اليه
في الجامع اذا نوى التجارة
تجب الزكاة فيما استقرضه
ولا يقال انه مشغول بالدين
لان الدين ينصرف الى
الدرهم التي في يده كما

بسقوطه وعندهما يجب لانه بالضم صار كالوجود في ابتداء المحول فعليه زكاة العين دون الدين اه
وقد منا ان المبيع قبل القبض لا تجب زكاته على المشتري وذكر في المحيط في بيان أقسام الدين ان
المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصا بالان الملك فيه ناقص بافتقار اليد والصحيح انه يكون نصا بالانه
عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد أمكنه احتواء البدل على العوض فتعتبر يده باقية على النصاب
باعتبار التمكن شرعا اه فعلى هذا قولهم لا تجب الزكاة معناه قبل قبضه وأما بعد قبضه فتجب
زكاته فيما مضى كالدين القوي وفي المحيط رجل وهب ديناله على رجل وكل يقبضه فلم يقبضه
حتى وجبت فيه الزكاة قال الزكاة على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اه
ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يبرئ صاحب الدين منه اما اذا أبرأ المديون منه بعد المحول فانه لازكاة
عليه فيه سواء كان ثمن مبيع أو قرضا أو غير ذلك صرح به قاضيان في فتاواه لكن قيدته في المحيط
بكون المديون معسرا أمالو كان مومسرا فهو استهلاك وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر في القنية
ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محل للنماء التقدير من الاموال وخاصة
انها قسمان خلق وفعلى فالخلق الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع باعيانها في دفع الحوائج
الاصيلة فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذا النية للتعين وهي متعينة للتجارة باصل
الخالقة فتجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلا ونوى النفقة والفعلى ما سواه ما وانما يكون
الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما
تصلح للدر والنسل تصلح للحمل وللركوب ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة
والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة والصرح أن ينوى عند عقد التجارة
أن يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء أو اجارة وسواء كان ذلك الثمن من المتقود
أو من العروض فلو نوى أن يكون للبذلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج مامله
بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النقود الا اذا تصرف فيه فيئذ تجب
الزكاة كذا في شرح المجموع للمصنف وفي الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال المحول
نوى أو لم ينو وخرج أيضا ما اذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمتها اقيمة نصاب ونوى أن يسكنها أو يبيعها
فامسكها حولا لا تجب فيها الزكاة كافي الميراث وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها في أرض عشر
استأجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما
عليه حق الارض من العشر أو الخراج وخرج مامله بعهده ليس فيه مبادلة أصلا كالهبنة والوصية
والصدقة أو مملوكه بعهده مبادلة مال بغير مال كالهر وبذل الخلع والصلح عن دم العمد وبذل
العق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببذل هو مال والقبول هنا
اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا
صححه في البدائع وقيدنا بدل الصلح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبدا خطأ ودفع به فان
المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف
المشايع والنظر انما تكون للتجارة واليه أشار في الجامع كافي البدائع ولو اشترى عروضا للبذلة

٢٩٦ - بحر ثاني تقدم نقله عن الشارح الزيلعي حتى لو زادت قيمة الاققرة التي استقرضها يضم ما زاد في قيمتها الى المائتي درهم
التي في يده فتجب الزكاة فيها أيضا وكذلك لو لم ترد صرف القرض اليها وان لم تقصها عن النصاب لانها تنضم الى مال التجارة
فبركي عنهما جميعا اذا حال عليها المحول نامل ثم ان ما استظهره المؤلف هنا من أحد القولين خلاف الاصح لما في الذخيرة بعد ذكره

وشرط أدائها نية مقارنة
للاداء أول عزل ماوجب
أو تصدق بكماله

نحو عبارة البدائع المسارة
قال شيخ الاسلام في شرح
الجامع والاصح انها أي
نية التجارة في العرض
لا تعمل لان القرض بمعنى
العارية ونية العواري
ليست بصحيحة ومعنى قول
محمد استقرض حنطة
لغير التجارة استقرض
حنطة كانت عند المقرض
لغير التجارة وفائدة ذلك
انها اذا ردت عليه عادت
لغير التجارة واذا كانت
عند المقرض للتجارة فاذا
ردت عليه عادت للتجارة
(قوله والمنقول في النهاية
وفتح القدير الخ) قال في
النهر أقول في الدراية لو
أراد أن يبيع السائمة أو
يستعملها أو يعلفها فلم
يفعل حتى حال المحول
فعلية زكاة السائمة لانه
نوى العمل ولم يعمل فلم
ينعدم به وصف الاسامة
ولو نوى في العلوقة صارت
سائمة لان معنى الاسامة
يثبت بترك العمل وقد
ترك العمل حقيقة كذا
في المبسوط والحلاصة
وهذا يخالف النقلين
فتدبره

والمهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة ما لم يبيعها فيكون بدلها للتجارة لان التجارة
عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا كان للتجارة فنوى أن تكون للبدانة خرج عن التجارة بالنية
وان لم يستعمله لانها ترك العمل فبسمها قال الشارح الزيلعي ونظيره المقسم والصائم والكافر
والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون
منها وصائما وكافرا بالنية اه فقد سوى بين العلوقة والسائمة والمنقول في النهاية وفتح القدير ان
العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجرد ما وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام
الشارح محمول على ما اذا نوى أن تكون السائمة علوفة وهي في المرعى ولم يخرجها بعد فانها بهذه
النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام
غيره محمول على ما اذا نوى أن تكون علوفة بعد اخراجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في
النهاية في تعريف السائمة فليراجع وأما الدلالة فهي أن يشتري عينا من الاعيان بعرض التجارة
أو يؤجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر
في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الاصل انه للتجارة بلانية
وفي الجامع ما يدل على النونف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يمحسون
رواية الجامع لان العين وان كانت للتجارة لكن قديقه تبدل منافعها المنفعة فيؤجر الدابة لينفق
عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد بالانية اه ثم اعلم انه يستثنى من اشراط نية التجارة
للو جوب ما يشتر به المضارب وانه يكون للتجارة وان لم ينوها ونوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبدا
بمال المصاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة في الكل لانه
لا يملك الا الشراء للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبدا للتجارة ثم اشترى
لهم طعاما ونيا للنفقة وانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في
نية التجارة ما يشتر به الصباغ نية أن يصبغ به للناس بالاحوة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه
ان ما بقي أثره في العين فهو مال التجارة وما لا يبقى أثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه
ولم يذكر المصنف من شرائط الوجوب العلم به خفيته أو حكما بالكون في دار الاسلام كما في البدائع لانه
شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشرط العامة هنا كالا سلام والتكليف فينبغي ذكره أيضا
اه (قوله وشرط أدائها نية مقارنة للاداء أول عزل ماوجب أو تصدق بكماله) بيان لشرط الصحة فان
شرائطها ثلاثة أنواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الا المحول فانه من شروط وجوب الاداء بدليل
جواز التججيل قبله بعد وجود السبب وأما النية فهي شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه وقد
علمت من قوله أول الله تعالى لكن المراد هنا بيان تفاصيلها والاصل اقترانها بالاداء كسائر العبادات
الا أن الدفع يتفرق فيخرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتم في وجودها حالة العزل دفعا للخرج
وانما سقط عنه بلانية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزمته وقد وصل الى
مستحقه وانما تشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى الكل زالت المزاجمة أطلق المقارنة فشمّل
المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والحكمة كما اذا دفع بلانية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير
فانه يجزئه وهو بخلاف ما اذا نوى بعده لا كه وكما اذا واكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند
الدفع الى الوكيل فدفع الوكيل بلانية فانه يجزئه لان الاعتبارية لا تمر لانه المؤدى حقيقة ولو دفعها
الى ذي اليد دفعها الى الفقير اجاز لوجود النية من الامر ولو أدى زكاة غيره بغير أمره فبلغه فأجاز لم

يجز لانها وجدت نفاذا على المتصدق لانها ملكه ولم يصير نائبا عن غيره فنفذت عليه ولو تصدق عنه
بأمرة جاز وبرجع بما دفع عند أبي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالأمر بقضاء الدين وعند محمد
لا رجوع له إلا بالشرط وتماه في الخائفة ولو أعطاه دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى
نوى إلا أن تكون زكاته ثم تصدق بها أجزاء وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة عيني ثم نوى عن
زكاة ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما زكاة ماله إلى رجل ليؤدي عنه فخطأ ماله ما ثم
تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان في يد رجل أوقاف مختلفة فخطأ أنزال الأوقاف وكذلك البيع
والسمسار والطحان إلا في موضع يكون الطحان مأذونا بالخطأ عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع
للفقراء ومجمله ما إذا لم يوكفه فان كان وكيله من جاب الفقراء أيضا فلا ضمان عليه وإذا ضمن في
صورة الخطأ لا تسقط الزكاة عن أربابها إذا أدى صار مؤثما ماله نفسه كذا في التجنيس ولو لم يخطئ
الحاجي فانه يجوز دفع من أعطى قبل ان تبلغ الدراهم مائتين ولا يجوز لمن أعطى بعدما بلغت نصابا ان
كان الفقير وكل الحاجي وعلم المعطي ببلوغه نصابا فان لم يكن الحاجي وكيل الفقير جازم لمطاعا وان لم يعلم
المعطي ببلوغه نصابا جاز في قول أبي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرية ولو وكيل بدفع الزكاة ان يدفعها
إلى ولد نفسه كبيرا كان أو صغيرا وإلى امرأته إذا كانوا محاييج ولا يجوز ان يمسك لنفسه شيئا أه إلا
إذا قال ضعها حيث شئت فله ان يمسكها لنفسه كذا في الولو الحجة وأشار المصنف إلى انه لا يخرج بعزل
ما وجب عن العهدة بل لا بد من الأداء إلى الفقير لما في الخائفة ولو أفرز من النصاب خمسة ثم ضاعت
لا تسقط عنه الزكاة ولو مات بعد أفرزها كانت الخمسة ميراثا عنه أه بخلاف ما إذا ضاعت في يد
الساعي لان يده كيد الفقراء كذا في المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعها في ناحية
من بيته فسرقتها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب انه يقطع
السارق غنيا كان أو فقيرا أه بلفظه وإلى انه لو أفرز زكاة ليس للفقير ان يطالبه ولا ان يأخذ ماله
بغير علمه وان أخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما ويضعه ان كان هالكا فان لم يكن
في قرابة من عليه الزكاة أو في قبيلته أخرج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذ ماله وان
أخذ كان ضامنا في المحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجى ان يحل له الاخذ كذا في الخائفة
أيضا وإلى انه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية الا إذا وصى
بها فتعتبر من الثلث كسائر التبرعات وإلى انه لو امتنع من أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ولو
أخذ لا يقع عن الزكاة لتكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالمجس ليؤدي بنفسه لان الإكراه
لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن
امتنع عن أداء زكاة ماله وأخذها الإمام كرها منه فوضعها في أهلها أجزاء لان للإمام ولاية أخذ
الصدقات فقام أخذها مقام دفع المالك أه وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد
منه أه وفي المجمع ولا تأخذها من سائمة امتنع ربهان أدائها بغير رضاه بل تأمره ليؤديها اختيارا
أه والمفتي به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الغرض عن أربابها يأخذها السلطان
أونائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذها عنه وان كان في
الاموال الباطنة فانه لا يسقط الغرض لانه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح
أخذها كذا في التجنيس والواقعات والولو الحجة وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب
بلاية نفقوا انه لا يسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال

(قوله واختلفوا في سقوط
زكاة ما تصدق به الخ)
أخر في الهداية قول أبي
يوسف ودليله وعادته
تأخير ما هو المختار عنده
ولذا قال في متن الملتقى
لا تسقط حصته عند أبي
يوسف خلافا لمحمد

لكانت سائمة ولا بد أن يكون الكلال الذي ترطاه مباحا كما قيده الشافعي به لأن الكلال في اللغة كل ما رعت الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح (قوله ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما رونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي إحدى وتسعين حقتان إلى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم والابن ليس لها واحد من لفظها والنسبة إليها ابلي بفتح الباء كقولهم في النسبة إلى سلمة سلمي بالفتح لتوالي الكسرات مع الياء والمخاض النوق الحوامل وابن النخاض هو الفصيل الذي جات أمه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت المخاض والمخاض أيضا وجع الولادة قال تعالى فأحياها المخاض إلى جذع النخلة وشاة لبون ذات لبن وابن اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابن ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقة الانثى والمجمع حقاق والمجذع من البهائم قيل الثني الا انه من الابن في السنة الخامسة والانثى جذعة هذاني اللغة وفي الشريعة والمراد ببنت المخاض ما تم لها سنة وبنت اللبون ما تم لها سنتان وبالحقة ما تم لها ثلاث وبالجذعة ما تم لها أربع ذكر الزيلعي في فصل المحرمات من النكاح ان قيد كونها بنت مخاض أو بنت لبون خرج مخرج العادة لا يخرج الشرط فالمراد السن لأن تكون أمها مخاضا أو لبونا اهـ واقتصر الفقهاء على هذه الاسنان الأربعة لأن ما عداها لا يدخل لها في الزكاة كالثني والسديس والباذل تيسر على أرباب الاموال بخلاف الاضحية فانها لا تجوز بهذه الاسنان لانه لا يجوز فيها الاثني ولا يجوز المجذع الا من الضأن وقالوا هذه الاسنان الأربعة نهاية الابن في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالذكر والكبر والهرم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المسبوط مما يفيد انه معقول المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابن لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع عشر أموالكم والشاة تقرب من ربع عشرون الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض بأربعين درهما وايجاب الشاة في الخمس كما يجابها في المائتين من الدراهم ففيه نظر لانه قد ورد في الحديث ان من وجب عليه سن فلم يوجد عنده وانه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلافه وقيد المصنف السن الواجب في الابن بالاناث لانه لا يجوز فيها دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة للامات الا فيما دون خمس وعشرين من الابن وانه يجوز الذكور والانثى لان النص ورد باسم الشاة فانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيهما الذكور والاناث كما سيصرح به من التبييع والسن وفي البدائع ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاضحية وأطلق في الابن فشم الذكور والاناث كما قدمناه لان الشرع ورد بنصها باسم الابن والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الأنواع بأي صفة كانت كاسم الحموان وسواء كان متولدا من الاهليين أو من أهلى ووحشى بعد ان كان الام أهلية كالتولد من الشاة والظبي اذا كان أمه شاة والتولد من البقر الاهلى والوحشى اذا كان أمه أهلية فتجب الزكاة فيه كذا في البدائع وشم الصغار والبيكار لكن بشرط أن لا يكون الكل صغارا لما سيصرح به بعد ذلك فالصغار تسع للبيكار عند الاختلاط وشم الاعمى والمريض والاعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كما في الولو المجيسة وشم السماء والجحاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابن مهازيل وجب فيها شاة بقدره ومعرفة ذلك أن ينظر إلى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط فان كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة

ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما رونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي إحدى وتسعين حقتان إلى مائة وعشرين (قوله الا فيما دون خمس وعشرين من الابن الخ) قال الرملى لو قال الانثى الشاة الواجبة فيها كان أنصروا وأصوب لما سألني من قوله ثم في كل خمس شاة ونهى أعم من الذكر والانثى وقد وجبت فيما زاد على العدد المذكور الذي هو دون الخمسة وعشرين من الابن تأمل

الوسط عشرة تبين ان الشاة الوسط خمس بنت مخاض فوجب في المهازيل شاة قيمتها خمسة خمس واحدة منها وان كان سدسها فسدس وعلى هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر الى قيمة أعلاهن فيجب فيها من الزكاة قدر خمس أعلاهن فان كانت قيمة أعلاهن عشرين فخمسه أربعة فيجب فيها شاة تساوي أربعة دراهم وان كانت قيمة أعلاهن ثلاثين فخمسه ستة دراهم لانه لا وجه لاجاب الشاة الوسط لانه لعل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من الجحاف أو تربو عليها فيؤدي الى الاجحاف بأرباب الاموال واجبتنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين وكذا في العشرة منها يجب شاتان بقدرهن الى خمس وعشرين فيجب واحدة من أفضلهن وتقام تفرعات زكاة الجحاف في الزيادات والمحيط وغيرها (قوله ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف أبدا كما بعد مائة وخمسين) كما ورد ذلك في كتاب عمر وبن خزم وفي الميسوط وفتاوى قاضيخان اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء أدى فيها أربع حقاق في كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون في كل أربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت مائة وستا وتسعين ان شاء أدى أربع حقاق وان شاء صير لتكمل مائتين فخير بينهما وبين خمس بنات لبون وانما قيد في الاستئناف بقوله كما بعد مائة وخمسين ليفيد انه ليس بالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في الاستئناف الثاني ايجاب بنت لبون وفي الاستئناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستئناف الاول تغير من الخمس الى الخمس الى ان تستأنف الفريضة وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك واذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الاربع حقاق أو الخمس بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمسة عشر ثلاث شياء معها وفي عشرين أربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين بنت لبون معها الى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك ففي مائتين وست وتسعين ست حقاق الى ثلثمائة وهكذا (قوله والبخت كالعرب) لان اسم الابل يتناولها وما واختلفا فهما في النوع لا يخرجهما - ما من الجنس والبخت جمع بخت وهو الذي تولد من العربي والعجمي ونسبوا الى بخت نصر والعرب جمع عربي لبايهم وللاناسي عرب ففرقوا بينهم في الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو واختلف في نسبتهم فلا يصح انهم نسبوا الى عربية بفحختين وهي من تمامة لان اباهم اسمعيل عليه السلام نشأ بها كذا في المغرب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صدقة البقر

قدمت على الغنم لقر بهما من الابل في الضخامة حتى شملها اسم البدينة وفي المغرب بقر بطنه شقه من باب طلب والباقر والبيقر والباقر والبقر سواء وفي التكملة عن قطرب الباقورة البقر اه والبقر خمس واحدة بقرة ذكرا كان أو أنثى كالتمر والتمره قالتا للوحدة للتأنيث وفي ضياء المحلوم الباقر جماعة البقر مع رعائها (قوله في ثلاثين بقرات تباع ذو سنة أو تباعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعا وفي سبعين مسنة وتباع وفي ثمانين مسنتان

ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف أبدا كما بعد مائة وخمسين والبخت كالعرب

باب صدقة البقر

وفي ثلاثين بقرات تباع ذو سنة أو تباعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعا وفي سبعين مسن وتباع وفي ثمانين مسنتان

(قوله ثم في كل خمس شاة) ذكر الرمي انه ورد سؤال لبعض الفضلاء انه هل تشتري حياة الشاة أم لا وذكر الجواب عن بعضهم بالتوقف وانه لم يرفعه نصا وعن بعضهم الحزم بالاشتراط وان الذبوحة لا تجزئ الاعلى سبيل التقويم وأطال فيه فراجع

باب صدقة البقر

فالفرض يتغير في كل عشر من تسبع إلى مسنة) بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لم معاذ حين بعثه إلى اليمن ولا خلاف فيه في انختصار الافي قوله وفيما زاد على الأربعين فبحسب ما به ففيه روايات عن الإمام في المختصر رواية عن أبي يوسف عنه فيجب في الزا إذا كان واحدة جزء من أربعين بخلاف مسنة وروى الحسن عنه أنه لا شيء فيما زاد إلى خمسين ففي الخمسين مسنة وربع مسنة أو ثلث تسبع وروى أسد بن عمرو عنه أنه لا شيء في الزيادة إلى ستين وهو قوله ما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن في الخيط رواية أسد أعدل الأقوال وفي جامع الفقه قوله ما هو المختار وذكر الأسدي أن الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه على القدوري ومعى الحولى من أولاد البقر بالتسبع لانه يتبع أمه بعدد المسن من البقر والشاة ما تم له سنتان ومن الأبل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا يتبعين الاثنتي في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الأبل لأنها لا تعد فضلا فيما بخلاف الأبل وفي الخيط معزيا إلى الزيادة أن أربعين من البقر بخلافه عليه مسنة بقدرة من ومعرفة ذلك أن ينظر إلى قيمة التسبع الوسط وقيمة المسنة الوسط فإن كانت قيمة التسبع أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين أن المسنة مثل تسبع وربع تسبع فعليه واحدة من أفضلهن وربع التي تليها وإن كانت قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجري المسائل اه (قوله والجاموس كالبقرة) لأن اسم البقرة يتناولها ما اذهب نوع منه فيكمل نصاب البقرة به وتجب فيه زكاة ما وعنده الاختلاط تؤخذ الزكاة من أغلبها إن كان بعضها أكثر من بعض وإن لم يكن فيأخذ على الأدنى وأدنى الأعلى ولا يرد عليه ما إذا حلف لا يأكل لحم البقرة فأكله فإنه لا يحنث كما في الهداية لأن أوهم الناس لا تسبق إليه في ديارنا لقلته وفي فتاوى قاضخان من فصل الأكل من الإيمان قال بعضهم لو حلف لا يأكل لحم البقرة فأكل كل لحم الجاموس حنث ولو حلف أن لا يأكل لحم الجاموس فأكل لحم البقرة لا يحنث وهذا أصح وينبغي أن لا يحنث في الفصلين للعرف اه فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجاموس عاما في الإيمان أيضا ويوافق ما في الخيط والجواميس بمنزلة البقرة ولهذا حلف لا يشترى بقر أو يشترى جاموسا يحنث بخلاف البقرة الوحشية لأنه ملحق بخلاف الجواميس كالحمار الوحشي وإن ألفت فيما بينهما لا يلتحق بالأهلي حكما حتى يبقى حلال الأكل فكذلك البقرة الوحشية اه والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجاموس كالقر ليس بجيد لأنه يوهم أنه ليس ببقر اه وجوابه أنه لما كان في العرف ليس ببقر كان ذلك كافيا في التعابير المقتضى لهجة التشبيه وعبارة الوولو الجي أحسن وهي والجواميس من البقر لأنها نوع منه والله أعلم بالصواب وإلى المرجع والمآب

﴿فصل في الغنم﴾

سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنمة لكل طالب (قوله في أربعين شاة واحدة وفي مائة واحد وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة) بالاجماع وقد معنا أن الشاة تشمل الذكور والاثني وفي المحيط والمتولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه الأم فإن كانت غنما وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب والأقلا وفي الوولو الجي لو كان رجل من مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي أن يفرقها فيجعلها أربعين أربعين فيأخذ ثلاث شياه لأن باتحاد الملك صار الكل نصا ولو كان بين رجلين أربعون شاة حتى لم يجب على كل واحد

فالفرض يتغير بكل عشر من تسبع إلى مسنة والجاموس كالبقرة ﴿فصل في الغنم﴾ في أربعين شاة شاة وفي مائة واحد وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة

(قوله وجوابه أنه لما كان في العرف ليس ببقرة) اه قال في النهر فيه نظر والاولى أن يقال ان في كلامه مضاعف محذو واهي وحكم الجاموس كالبقرة فلا اشكال اه وفيه نظر لأن كون حكمهما واحدا لا يدفع إيهام انهما نوعان والاولى ما ذكره المؤلف نامل

﴿فصل في الغنم﴾

منهما الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجعلها نصابا وياخذ الزكاة منها إلا نملك كل واحد منهما قاصر على النصاب اه وفي الجحاف ان كانت شاة وسط تعينت والا واحدة من أفضلها فان كانت نصابين أو ثلاثة كئامة واحدة وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها وان بعضه تعين هو وكل من أفضلها بقية الواجب فجب الواحدة الوسط وواحدة أو اثنتان مخفوا وان يحسب ما يكون الواجب والموجود وتعامه في الزيادات (قوله والمعر كالضأن) لان النص ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهما فكانا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضأن والمعر سواء أي في تكميل النصاب لافي أداء الواجب اه وفي المعراج الضأن جمع ضائن كركب جمع راكب من ذوات الصوف والضأن اسم للذك والنخبة للأنثى والمعر ذات الشعر اسم للأنثى واسم الذكر التيس (قوله ويؤخذ الثاني في زكاته لا المجذع) لقول علي رضي الله عنه لا يجزئ في الزكاة الا الثاني فصاعدا وأطلقه فشمع الضأن والمعر ولا خلاف انه لا يؤخذ في المعز الا الثاني كما ذكره قاضيان واختلف في الضأن فإني المختصر ظاهر الرواية ويقابله جواز المجذع وهو قولهما قياسا على الاضحية وهو ممتنع لان جواز الاضحية به عرف نصافلا يلحق به غيره والثاني ما تم له سنة واختلف في المجذع في الهداية انه ما أتى عليه أكثرها وذكر الناطق انه ما تم له ثمانية أشهر وذكر الزعفراني انه ما تم له سبعة أشهر وذكر الأقطع قال الفقهاء المجذع من الغنم ما له ستة أشهر اه وهو الظاهر وحاصله ان المجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الابل ابن أربع سنين والثني عندهم ما تم له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمسة والمذكور في التبيين من كتاب الاضحية ان الثاني من الضأن والمعر سواء وهو ما تم له سنة ولم أرسن المجذع من المعز عند الفقهاء وانما نقلوه عن الازهرى ان المجذع من المعز ما تم له سنة (قوله ولا شيء في الخيل) اختيار لقولهما الحديث البخاري مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه ان فيها زكاة التجارة اذا كانت لها اتفاقا لان كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة وأما عند أبي حنيفة فلا يخلو اما ان تكون سائمة أو علوفة وكل منهما لا يخلو اما ان تكون للتجارة أولا فان كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة سائمة كانت أو علوفة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا يخلو اما ان تكون للحمل والركوب أولا فان كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقا وان كانت لغيرهما فاما ان تكون سائمة أو علوفة فان كانت علوفة فلا شيء فيها وان كانت سائمة للدر والنسل فلا يخلو فان كانت ذكورا وانا نافلا يخلو فان كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى عن كل فرس دينار وان شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو مأثور عن عمر رضي الله عنه كما في الهداية وان لم تكن من أفراس العرب فانها تقوم ويؤدي عن كل مائتين خمسة دراهم والفرق ان أفراس العرب لا تتفاوت تفاوتا فاحشا بخلاف غيرها كما في الخائنة وان كانت ذكورا فقط أو انا نافلا فقط فعنه روايتان المشهور من عدم الوجوب لانها غير معدة للاستئماء لان معنى النسل لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لانه غير مأكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي التبيين الاشبه ان تجب في الاناث لانها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء ورجح قوله شمس الأئمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخائنة ان الفتوى على قولهما وأجمعوا ان الامام لا يأخذ منهم صدقة الخيل جبراه واختلف المشايخ على قوله في اشتراط نصاب لها والصحيح انه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير (قوله ولا في الحمير والبغال) لقوله عليه السلام

والمعر كالضأن ويؤخذ
الثني في زكاته لا المجذع
ولا شيء في الخيل ولا في
الحمير والبغال

(قوله واما ان تكون
سائمة أو علوفة) الا صوب
حذفه لانه أصل المقسم

لم ينزل على فهمائى والمقادير ثبتت سماعا الآن تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية
كسائر اموال التجارة (قوله ولا فى الحملان والفصلان والجحاجيل) الحملان بضم الحاء وفى
الديوان بكسر هاء جمع جل يفتحتم ولد الشاة والفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن
مخاض والجحاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم الوجوب فى الصغار من السوائم قولهما
وقال أبو يوسف ف يجب واحدة منها وفى المحيط تكلم وفى صورة المسئلة فانها مشككة لان الزكاة
لا تجب بدون مضى الحول وبعد الحول لم تبق صغار اقل ان صورتها ان الحول هل ينعقد على هذه
الصغار بان ملكها فى اول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها وان لم تبق صغار اقل
صورتها اذا كانت لها امهات فخصت ستة أشهر فولدت اولاد ثم ماتت الامهات وبقيت الاولاد ثم تم
الحول عليها وهى صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الاصح لابي يوسف انالوا وجنبا فيها ما يجب فى
المسان كما قال زفر الجعفي ارباب الاموال ولو اوجبنافيه اشاة اضر بنا بالفقره فأوجبنوا واحدة منها
استدلالا بالمهازيل وان نقصان الوصف لما اثر فى تخفيف الواجب لافى اسقاطه فكذلك فى اسقاط
السن والصحيح قول أبى حنيفة لان النص اوجب للزكاة اسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس فى ذلك وهو
مفقود فى الصغار اه وفى معراج الدراية انها موصورة فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق
قال وانما لم تصور خمسة لان أبى يوسف اوجب واحدة منها وذلك لا يتصور فى اقل من خمس وعشرين
وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فاما اذا كان فتجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع
وثلاثين جلا من تجب ويؤخذ المسن وكذلك فى الابل والبقر اه وفى غاية البيان معزى الى
الزيادات رجل له تسعة وثلاثون جلا ومسنه واحدة فان كانت المسنة وسطا أخذت وان كانت جيدة
لم تؤخذ ويؤدى صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة
بعد الحول بطل الواجب كله عند أبى حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبع للكبائر عندهما وعند
أبى يوسف يجب فى الباقي تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من جل لان الفضل على الحمل انما
وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها واذا هلك الكل الا الكبيرة فان فيها جزأ من أربعين جزأ
من شاة مسنة وكذلك رجل له أربع وعشرون فصيلا وبنت مخاض سمينة أو وسط وكذلك تسعة
وعشرون عجولا وفيها مسنة أو تسعة ثم الاصل الذى يعتبر فى حال اختلاط الصغار والكبائر ان
يكون العدد الواجب فى الكبار موجودا كما اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر جلا فانه يجب
مسنتان فى قولهما اما اذا كان له مسنة ومائة وعشرون جلا يجب مسنة واحدة عند أبى حنيفة ومحمد
وعند أبى يوسف تجب مسنة وجل وكذلك تسعة وخمسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب
عندهما لانه ليس فيها ما يجزئ فى الوجوب غيره وقال أبو يوسف يؤخذ التبيع وعجل معه وتعامه
فى شرح الزيادات لقاضيان (قوله ولا فى العلوقة والعوامل) للتعديت ليس فى الحوامل والعوامل
والعلوفة صدقة ولان السبب هو المال النامى ودليله الاسامة أو الاعداد للتجارة ولم يوجد اولان فى
العلوفة تراكم المؤنة فيندم النماء معنى والمراد بنفى الزكاة عن العلوقة زكاة السائمة لانها لو
كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما
يلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوقة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال
أعلفتها والدابة معلوفة وعلف كذا فى غاية البيان وقد مناعن القيسة انه لو كان له ابل عوامل
يعمل بها فى السنة أربعة أشهر ويسمى فى الباقي يتبغى أن لا تجب فيها الزكاة (قوله ولا فى العفو)

ولا فى الحملان والفصلان
والجحاجيل ولا فى العلوقة
والعوامل ولا فى العفو

(قوله وهو الاصح) قال
فى النهر لعل وجهه اه
على التصوير الاول لم يبق
محلا للنزاع حيث يوجد
الواجب وهو الطعن فى
السنة الثانية كانه
عليه فى الحواشى السعدية

(قوله وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه الخ) أقول المراد بالهلاك استهلاك الخراج النصاب غن ملكه قصد ابدال بدل يقوم مقامه فاستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك لقيام الثاني مقام الاول لان الزكاة ٢٣٥ لم تتعلق بعينه بخلاف السائمة

فان استبدالها ولو بجنسها استهلاك لان بدلها لا يقوم مقامها لتعلق الزكاة بعينها (قوله واختلاف فيما لو حبس السائمة للعلف الخ) قال في النهر الذي يقع في نفسى ترجيح الاول ثم رأيت

ولا الهالك بعد الوجوب

في البدائع خرم به ولم يحك غيره (قوله للعلف أولياء) اللام بمعنى عن تأمل (قوله واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك) أى وليس بهلاك أيضا خلافا لما فهمه في النهر لقيام النصاب على حاله بوجود بدله بخلاف استبدال السائمة ولو بجنسها لتعلق الزكاة بعينها فلم يقيم بدلها مقامها قال في البدائع ولو استبدال مال التجارة بمال التجارة وهى العروض قبل تمام الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدالها بجنسها أو بخلاف جنسها بلا خلاف لان وجوب الزكاة في أموال التجارة يتعلق بمعنى المال وهو المسالية

أى لازكافى العفو وهو لغة مشترك بين أفضل المال وأفضل المرعى والمعروف والاعطاء من غير مسئلة والفاضل عن النفقة والمكان الذى لم يوطأ والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرعا ما بين النصب كالاربعة الزائدة على الخمسة من الابل الى العشر وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الابل فعند أبى حنيفة وأبى يوسف الزكاة فى النصاب لافى العفو وعند محمد وزفر فيه ما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب يبقى كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الآخرين فلو كان له تسع من الابل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل اربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شئ من الزكاة عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر يسقط فى الاول اربعة اتساع شاة وفى الثانية ثلثا شاة وفى الهداية وغيرها ان الهالك يصرف بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذى يليه الى أن ينتهى عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد عليه تابع وعند أبى يوسف يصرف الى العفو أولا ثم الى النصب شائعا وفى المحيط ان هذه رواية ضعيفة عن أبى يوسف وظاهر الرواية عنه كقول امامه وتظهر فائدته فيما اذا كان له مائة واحدة وعشرون شاة فهلك احدى وثمانون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب اربعون جزأ من مائة واحدة وعشرين جزأ من شاتين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة واحدة وعشرين جزأ من شاتين ويبقى الباقي واذا كان له اربعون من الابل فهلك نصفها بعد الحول فعند الامام الواجب اربع شياه وعند أبى يوسف عشرون جزأ من ستة وثلاثين جزأ من بنت اللبون وعند محمد نصف بنت لبون ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث شياه وعند الثلاثة ثلاثة أخماس بنت الخاض وفى غاية البيان ينبغي لك ان تعلم ان العفو عند أبى حنيفة فى جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا فى السواثم لان ما زاد على مائتى درهم لا عفو فيه عندهما اه (قوله ولا الهالك بعد الوجوب) أى لاشئ فى الهالك بعد الوجوب فان هلك المال كله سقط الواجب كله وان بعضه فبعضه وقال الشافعى يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو مبنى على ان الزكاة تجب فى العين وفى الذمة فعندنا تجب فى العين وهو المشهور من قول الشافعى وفى قول له تجب فى الذمة والعين مرتبة بها كذا فى غاية البيان ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع العشور من كل أربعين درهما درهم أطلقه فشمى ما اذا تمكن من الاداء وفرط فى التأخير حتى هلك وما اذا منع الامام أو الساعى بعد الطلب حتى هلك وفى الثانى خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لانه لم يفوت بهذا المنع ملكا على أحد ولا يداقصار كمالو طلب واحد من الفقراء ووجهه فى فتح القدير بانه الاشبه بالفقه لان الساعى وان تعين لكن للمالك رأى فى اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة فى محال كثيرة والرأى يستدعى زمانا فالحبس لذلك اه وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدى واختلاف فيما لو حبس السائمة للعلف أو لىاء حتى هلكت قبل هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن كالوديعة اذا منعها لذلك حتى هلكت لم يضمن كذا فى المعراج وقد من أن الابراء عن الدين بعد الحول مطلقا ليس باستهلاك فلا زكاة فيه وفى الحاشية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك

والقيمة فكان الحول منعدا على المعنى وانه قائم لم يغت بالاستبدال وكذلك الدراهم والدنانير اذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بان باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير والدراهم بالدنانير وقال الشافعى ينقطع حكم الحول فعلى قياس قوله لا تجب الزكاة فى مال الصيارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة فساعة كما اذا باع السائمة بالسائمة ولما ان الوجوب فى الدراهم والدنانير متعلق بالمعنى

أيضا لا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم المحول كما في المحول بخلاف ما إذا استبدل السائمة بالسائمة لأن الحكم هناك يتعلق بالعين فيبطل المحول ٢٣٦ المنعقد على الأول فيستأنف للثاني حول اه و يأتي قريبا نحوه في كلام المؤلف عن المعراج

(قوله وبغير مال التجارة استهلاك) قيد في الفتح بان ينوي في البذل عدم التجارة عند الاستبدال قال وانما قلنا ذلك لانه لو لم ينو في البذل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البذل للتجارة (قوله وحضر بعد التفريق عن المجلس) قيد بالمجلس لما في الولوجية المراد من التفريق بالبدن حتى لو كانا في مجلس العقد كان للساعي أن يأخذ من المشتري وان كان قد قبضه ونقله لان تمام البيع قبل التفريق بالابدان مجتهد فيه والساعي في مال الصدقة بمنزلة القاضى في سائر الاحكام لثبوت ولايته فيها فكان للساعي أن يجتهد وان أدى اجتهاده الى ان البيع قد تم أخذ الزكاة من البائع لان الحق في ذمة البائع لان البائع استهلك المال باخراجه عن ملكه فصار الحق واجبا في ذمته وان أدى اجتهاده الى ان البيع لم يتم أخذ من المشتري لان الحق في عين المال بعد فإخذ منه دون ذمة

وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال السائمة بالسائمة استهلاك واقراض النصاب بعد المحول ليس باستهلاك وان نوى المال على المنقوض وكذا لو أعار ثوب التجارة بعد المحول اه وانما كان يبيع السائمة استهلاكا مطلقا لان الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فيبيعها يكون استهلاكا كالا استبدالها واذا باعها وان كان المصدق حاضرا فهو بالخيار ان شاء أخذ قيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وان شاء أخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر المأخوذ وان لم يكن حاضرا وقت البيع وحضر بعد التفريق عن المجلس فانه لا يأخذ من المشتري وانما يأخذ قيمة الواجب من البائع ولو باع طعاما وجب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء أخذ من البائع وان شاء من المشتري سواء حضر قبل الافراق أو بعده لانه تعلق العشر بالعين أكثر من تعلق الزكاة بها ألا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولومات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدائع وفي معراج الدراية ولو استبدل السائمة بنفسها ينقطع حكم المحول لان وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية في السائمة غير الاولى لفوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لان متعلق الوجوب هو المالية وهي باقية مع الاستبدال اه وقيدوا بالاستبدال لان اخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية أو بعوض ليس بمال بان تزوج امرأة أو صالح به عن دم العمد أو اختلعت به المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وقولهم ان استبدال مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما اذا حاي بمالا يتعابن الناس في مثله فانه يضمن قدر زكاة الحياية ويكون ديننا في ذمته وزكاة ما بقي تتحول الى العين تبقى ببقائها كما في البدائع فاذا صار مستهلكا بالهبة بعد المحول فاذا رجع بقضاء أو غيره لا شيء عليه لو ملكه عنده بعده لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتعين في مثله فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعدما حال المحول عند الموهوب له فكذلك خلافا لفرقيما لو كان بغير قضاء فانه يقول يجب على الموهوب له وانه مختار فكان تملكنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الرد أجبر كذا في فتح القدير وقولهم ان الرجوع فسخ من الاصل ليس على اطلاقه فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك الزكاة والمنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد مالا في خلال المحول ثم رجع في الهبة يستأنف المحول في الاستفادة من حين استفادته فهذه المسئلة تدل على ان الرجوع في الهبة ليس فسخا للهبة من الاصل اذ لو كان فسخا لما وجب استئناف في الاستفادة من وقت الاستفادة اه بلفظه ثم اعلم انه لو وهب النصاب في خلال المحول ثم تم المحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء أو غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الحاية وهي من حيل اسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى وفي المعراج ولو حال المحول على مائتي درهم ثم ورث مثلها فخلط بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لان احدهما ليس بتابع للآخر بخلاف ما لو ربح بعد المحول مائتين ثم هلك نصف الكل مختلط لم يسقط شيء لان الربح تباع فيصرف الهلاك اليه كالغفو وعندهما لا يتصور العفو في غير السواثم اه وسوى في المحيط بين الارث والربح عندهما في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتام تغايرها فيه وفي المعراج ولو باع السواثم قبل

البائع وطريق الاخذ منه أن يجبر البائع على الاداء منه وهو المراد من الاخذ من المشتري اه (قوله وفي المعراج تمام ولو باع السواثم الخ) قال في متن درر البحار وشرحه غرر الاذكار ولا يكره أي يجوز أبو يوسف بلا كراهة حيلة دفعها أي منع وجوب الزكاة بان يستبدل نصاب السائمة آخر المحول أو يخرجها عن ملكه في آخره ثم يدخلها لان هذا امتناع عن الوجوب

لا بطلان حق الغير اذ ربما يخاف عدم امتثال امره تعالى فيكون عاصيا والفرار من المعصية طاعة وفي المحيط هذا أصح ومحمد خالفه
 أي أبا يوسف وكره حيلة دفعها ومعه الشافعي واختار قوله الشيخ حميد الدين الضرير لأن في الحيلة اضرار بالفقراء وقصد ابطال
 حقهم ما لا وكذا الخلاف في حيلة دفع الشفعة وأما الاحتمال بعد وجوب الشفعة فيكره اتفاقا وقيل الفتوى في الشفعة على قول
 أبي يوسف وفي الزكاة على قول محمد وهذا تفصيل حسن وتحرم حيلة دفع وجوب ٢٢٧ الزكاة عند الاكثرين من الفقهاء

حتى أفسد مالك البيع
 لدفع الوجوب وحرم
 الشافعي البيع له وان صح
 وقال أجدان نقص
 النصاب في بعض المحول
 أو باعه أو بدله بغير
 حنسه انقطع المحول ألا
 أن يقصد بذلك الفرار
 من الزكاة عند قرب

ولو وجب سن ولم يوجد
 دفع أعلى منها وأخذ
 الفضل أو دونها ورد
 الفضل أو القيمة

وجوبها فلا تسقط اه
 (قوله وفي ذلك العود على
 الموضوع بالنقص) قال
 في النهر كيف يعود على
 موضوعه بالنقص مع
 جواز دفع القيمة اه وقد
 يقال عليه ان القيمة
 لا تتيسر للمالك في كل
 وقت فاذا لم يكن عنده
 الواجب ولا القيمة وامتنع
 الساعي عن أخذ الأعلى
 لزم العسر فتدبر (قوله
 لانه ليس شراء حقيقيا)
 قال في النهر كونه ليس
 بشراء حقيقة بل ضمنا
 لا يقتضي الاجبار كيف

تمام المحول بيوم فرار عن الوجوب قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو الأصح ولو باعها
 للشفعة لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع ولو فر من الوجوب بخلا لا نأثما
 يكره بالاجماع اه (قوله ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل
 أو دفع القيمة) بيان لمسئلتين الاولى لو وجب عليه سن كبت مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب
 المال مخير ان شاء دفع الأعلى واسترد الفضل أو الأدنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون
 الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس للساعي اذا عين المالك سنا أن يأبي ذلك في
 الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا أراد المالك دفع الأعلى وأخذ الفضل من الساعي فانه
 لا اجبار على الساعي لانه شراء فيثبت لم يكن للمالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعبه
 في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الأعلى
 يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقص فلا يجوز وأيضافه خلاف السنة لان من لزمه
 الحققة تقبل منه الجذعة اذا لم تكن عنده حققة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حققة يقبل منه
 الحققة ويعطى المصدق عشرين درهما أو شاتين كافي صحيح البخاري وهو دليلنا على دفع القيمة في
 الزكاة وهي في المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين أو الساتين بناء على الغالب لانه تقدير لازم
 اه وأما قولهم انه شراء ولا اجبار فيه فممنوع لانه ليس شراء حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر
 بالساعي لانه عامل لغيره فالظاهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك فيها ما لکن ذکر محمد في الاصل
 ان الخيار للمصدق أي الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع ان الخيار
 لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين
 لاجل الواجب والمصدق بالخيار بين أن يأخذ وبين أن يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فاذا
 أن يدفع بعض الحققة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين
 والتشقيص في الاعيان عيب فكان له أن لا يقبل اه وتعبه الزياحي بانه غير مستقيم لوجهين
 أحدهما انه مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعبر في الباب والثاني ان فيه اجبارا للمصدق على
 شراء الزائد اه وقد قدمنا ان جبره على شراء الزائد مستقيم ولا يخفى ان في التشقيص اضرارا
 بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك واستقام ما في البدائع لكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الامور
 الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كافي أكثر الكتب وهو قيد اتفاق لان الخيار ثابت مع وجود
 السن الواجب ولذا قال في المعراج ووطن بعض أصحابنا ان أداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقب
 المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل وأداء القيمة مع
 وجود المنصوص عليه جائز عندنا اه وفي البدائع اختلف أصحابنا فعند الامام الواجب فيما عدا
 السواثم جزء من النصاب معنى لا صورة وعندهم ما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى

والفاضل عن الواجب يصير ما كان للساعي ولا طريق لملكه اياه الا بالشراء (قوله والثاني ان فيه اجبارا للمصدق على شراء الزائد)
 لم يظهر لنا هذا الكلام ولم أر من تعقبه وفي كلام المؤلف تسليم له وانه لا يضر ولغائل أن يقول انه غير وارد على ما في البدائع لان
 كلامه فيما اذا دفع البعض عن الواجب عليه بطريق القيمة والزائد باق على ملك المالك لانه يأخذ منه قيمة الزائد والا كان هذا
 عين دفع الأعلى وأخذ الفضل ولم يكن فيه تشقيص أصلا فتدبر ثم ظهر لي ان هذا الثاني راجع الى اطلاق قول البدائع أولان

ويؤخذ الوسط

الخيار لصاحب المال
فانه يشمل ما اذا اراد دفع
الاعلى وأخذ الزائد
ثم رأيت صاحب النهر
نعم على ذلك (قوله بقفيز
دقل) الدقل محركة أردأ
التمرقاموس

واختلف في السواثم على قوله فقيل هي كغيرها وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى
وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة غيره مقامه معنى ويتبنى على هذا
الاصول مسائل الجامع له ما ثاقف من حنطة للتجارة تساوى مائتي درهم ولا مال له غيرها فان أدى من
عينها يؤدي خمسة أفقرة بخلاف وان أدى قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة
والنقصان وعندهما في الفصلين يعتبر يوم الاداء واختاف على قوله في السواثم فقيل يوم الوجوب
وقيل يوم الاداء حسب الاختلاف السابق وتماه فيه وفي المحيط يعتبر في قيمة السواثم يوم الاداء
بالاجماع وهو الاصح وذكر في الجامع لو فسدت الحنطة بما أصابها حتى صارت قيمتها مائة فانه يؤدي
درهمين ونصفا بخلاف اذا اختار القيمة لانه هلك جزء من العين فسقط ما يتعلق به من الواجب
وان زادت في نفسها قيمة والعبرة ليوم الوجوب اه وفي الهداية ويجوز دفع القيمة في الزكاة
والكفارة وصدقة الفطر والعشر والنذر اه وفي فتح القدير لو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع
وسط أو بعض بدت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخل في
النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثلها بان أدى
أربعة أفقرة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز أو كسوة بان أدى ثوبا يعادل ثوبين لم يجز
الا عن ثوب واحد ونذر ان يهدي شاتين أو يعتق عبيدين وسطين فاهدى شاة أو أعتق عبدا يساوي
كل منهما وسطين لا يجوز أما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة
مقام القفيز الخامس وأما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان
الاعلى وغيره داخل تحت النص وأما الثالث فلان القربة في الاراقة والتحرير وقد التزم اراقتين
وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان نذر ان يتصدق بشاتين
وسطين فتصدق بشاة بقدرهما جاز لان المقصود اغناء الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة
وعلى ما قلنا لو نذر ان يتصدق بقفيز دقل فتصدق بنصفه جيدا يساوي تمامه لا يجزئه لان الجودة
لا قيمة لها هنا للربوية وللمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز اه
قيد المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في النحاي والهدايا والعق لان معنى القربة اراقة الدم
وذلك لا يتقوم وكذلك الاعتاق لان معنى القربة فيه اتلاف الملك وفي الرق وذلك لا يتقوم كذا في
غاية البيان ولا يخفى انه مقيّد ببقاء أيام النحر وأما بعد ما يجوز دفع القيمة كما عرف في الاضحية
والسن هي المعروفة والمراد بها هنادات سن اطلاقا لبعض على الكل أو سمى بها صاحبها كما سمى
السنة من النوق بالناب لان السن مما يستدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على
الساعي وهو مشتبه برب المال والفرق بينهما انه ان كان بالصاد المخففة والدال المشددة المكسورة
فهو بمعنى أخذ الصدقة وان كان بالصاد المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطى لها
(قوله ويؤخذ الوسط) أى في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تأخذوا من خيرات أموال الناس
أى كراتها وخدوا من حواشي أموالهم أى من أوساطها ولان فيه نظرا من الجانبين كذا في الهداية
والخزرات جمع خرة بتقديم الزاى المنقوطة على الراء المهملة وفي الحائنة ولا تؤخذ الرابا ولا كولة
والمأخض وحل الغنم لانها من الكرائم وقد نهى عن أخذ الكرائم ولا تؤخذ الهرم ولا ذات عوار
الا أن يشاء المصدق اه والا كولة الشاة السمينة التي أعدت للكل والربا بضم الراء المشددة
وتشديد الباء مقصورة وهي التي تربي ولدها كذا في المغرب والمأخض التي في بطنها ولد وقد أطل

فيه في البدائع وذكر انه ليس للساعي أخذ الادون وهو مخالف لما في الحاشية وفي فتح القدير ان
الادلة تقتضي أن لا يجب في الاخذ من الجفاف التي ليس فيها وسط اعتباراً أعلاها وأفضلها وقد
قدمنا عنهم خلافها في صدقة السواثم اه وفي المعراج وذكر الحاكم الجليل في المنتقى الوسط أعلى
الادون وادون الاعلى وقيل اذا كان عشرون من الضأن وعشرون من المعز يأخذ الوسط ومعرفة
أن يقوم الوسط من المعز والضأن فتؤخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما مثلاً الوسط من
المعز تساوي عشرة دراهم والوسط من الضأن عشرون فتؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر اه وكذا في
البدائع وفيه ولو كان له خمس من الابل كلها بنات مخاض أو كلها بنات لبون أو حقا أو جذاع
ففيها شاة وسط وفي الفتاوى الظهيرية اذا كان له رجل نخيل تمر جيد برني وودقل قال أبو حنيفة
يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد بن يوسف يؤخذ من الوسط اذا كانت أصنافاً ثلاثة جيد
ووسط ووردي اه وهذا يقتضي أن أخذ الوسط انما هو فيما اذا اشتمل المال على جيد ووسط
وردي أو على صنفين منهما أما لو كان المال كله جيداً كان بعين شاة أو كولة فانه يجب واحدة
من الكراثم لاشاة وسط عند الامام خلا والمحمد كما لا يخفى (قوله ويضم مستفاد من جنس نصاب
اليه) لان النبي صلى الله عليه وسلم أوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى خمس
وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في أول الحول أو في أثنائه
ولانه عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير
والمراد بالضم أن تجب الزكاة في الفائدة عند تمام الحول على الاصل قيداً بالجنس لان المستفاد من
خلاف جنسه كالابل مع الشياه لا تضم لانه لا يؤدي الى التعسير لانه لا ينعقد الحول عليه ما لم يبلغ
نصاباً ثم كل ما يستفد من هذا الجنس يضم اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصاً وكل
مع المستفاد من الحول ينعقد عليه عند الكمال كذا في الاسبيحاني بخلاف ما لو كان له نصاب في
أول الحول فهلك بعضه في أثناء الحول واستفاد تمام النصاب أو أكثر يضم أيضاً عندئذ لان نقصان
النصاب في أثناء الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالاستفاد مع كماله كذا في
غاية البيان وأما في المستفاد فشمع المستفاد بميراث أو هبة أو شراء أو وصية وسياً في ان أحد التقدين
يضم الى الآخران والعروض للتجارة تضم الى التقدين للجنسية باعتبار قيمتها وفي المحيط لو كان
له ما تادهم دين واستفاد في خلال الحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع
واذا تم الحول على الدين فعند أبي حنيفة لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهماً
وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيئاً وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفسداً
سقط عنه زكاة المستفاد عنه وعندهما يجب اه وأشار بقوله اليه أي الى النصاب الى انه لا بد من
بقاء النصاب المضموم اليه ولذا قال في المحيط ولو هب له ألف ثم استفاد ألفاً قبل الحول ثم رجع
الواهب في الهبة بقضاء قاض فلا زكاة عليه في الالف الفائدة حتى يمضي حول من حين ملكها لانه
بطل حول الاصل وهو الموهوب فيبطل في حق التبعية اه وفي المبسوط ولوضع المال الاول فانه
يستقبل الحول على المستفاد منه من ذلك فان وجد درهماً من الاول قبل الحول بيوم ضمه
الى ما عنده فيزكي الكل لان الضياع لا ينعقد أصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه واذا ارتفع ذلك
قبل كمال الحول كان كأن الضياع لم يكن اه ولا يخفى ان الضم المذكور عند عدم مانع أما اذا
وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم أثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من

ويضم مستفاد من جنس
نصاب اليه

ولو أخذ العشر والحراج والزكاة بغاة لم يؤخذ أخرى (قوله فاقتموه بالصيام الخ) هذا مخالف لما قدمه عن الكشف الكبير من أن التكفير بالمال لا يمنع الدين وجوبه على الأصح فكان هذا مبني على مقابل الأصح (قوله غير ضائر) خبر المبتدا وهو قوله وكونهم في النهر ولا يخفى أن فيه تدافعا ظاهرا وذلك أن وجوب الزكاة عليه يؤذن بغائه وجواز الصرف اليه يقتضي فقره وتنبه لما قيدناه المسئلة فيما مر أنه مما لا غنى عنه هنا اه مراده بما مر قوله وينبغي أن يقيد بما إذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فإن كان زكي ما قدر على وفائه إلى آخر ما قدمناه وبه يندفع التدافع عن كلام المحقق لأن كونهم فقراء إذا لم يكن لهم مال غير ما استلزمه وجوب الزكاة عليهم إذا كان لهم مال غيره أما إذا لم يكن فلا وجوب ولا يخفى أنه خلاف المنبأ من كلامهم هنا على أنه قليل المجدوى لأن الزكاة حينئذ تكون لماله الغير المأخوذ من الناس لا المستهلك مع أن كلامهم فيه يفتي أشكال المؤلف

النصاب من جنسه عند أبي حنيفة لأن في الضم تحقيق الثني في الصدقة لأن الثني إيجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وأنه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لا ثني في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوفة بعد ما زكاهما ثم باعها يضم ثمنها إلى ما عنده نحر وجهها عن مال الزكاة فصارك كمال آخر فلم يؤد إلى الثني وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه إلى ما عنده ولو أدى صدقة الفطرة عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه يضم ثمنه إلى ما عنده لأنه ليس ببدل مال أدبت الفطرة عنه لأن الفطرة إنما تجب بسبب رأس يموه ويلى عليه دون المألية ألا ترى أنها تجب عن أولاده الأحرار والثلث بدل المألية والعشر إنما تجب بسبب أرض نامية لا بالحراج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الأرض النامية لا يضم ثمنها إلى ما عنده عند أبي حنيفة ومن عنده نصابان من جنس واحد أحدهما ثمن أبل عزكاة واستفاد نصابا من جنسها فإنه يضم إلى أقربهما حولا لأنهما استويا في علة الضم وترجح أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء ولو كان المستفاد رجلا أو ولدا ضمه إلى أصله وإن كان أبعد حولا لأنه يرجح باعتبار التفرع والتولد لأنه تبع وحكم التبعية لا يقطع عن الأصل ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها إليه لأنها بدل مال أدبت الزكاة عنه اه (قوله ولو أخذ العشر والحراج والزكاة بغاة لم يؤخذ أخرى) أي لم يؤخذ مرة أخرى لأن الإمام لم يحجمهم والمجباية بالمجباية قال في الهداية وأفتوا بأن يعيدوها دون الحراج لأنهم مصارف الحراج لكونهم مقاتلة والزكاة مصرفها للفقراء ولا يصرفونها إليهم وقيل إذا نوى بالدفع التصديق عليهم سقط عنه وكذا لا دفع إلى كل جائر لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء والأول أحوط اه أطلق في الزكاة تشمل الأموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في المسوط الأصح أن أرباب الأموال إذا نوا عند الدفع إلى الظلمة التصديق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات لأن ما بأيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق مالهـم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان وإلى خراسان وكان أمير أبي بلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل وافتوه بالصيام فجعل يميني ويقول لحشمهم يفرلون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا عليك شيئا قال في فتح القدير وعلى هذا الوأصى ثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الجائر سقط ذكره قاضيخان في الجامع الصغير وعلى هذا فاسكارهم على يحيى بن يحيى تليذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليقهم بأنه اعتبار للناسب المعلوم الإلغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لكونه أشق عليه من الاعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خاطوه به وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بماله والمدينون بقدر ما في يده فقير اه وظاهر ما صححه السرخسي أنه لا فرق بين الأموال الظاهرة والباطنة وصحح الولو الجحى عدم الجواز في الأموال الباطنة قال وبه يفتي لأنه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الأموال الباطنة فلم يصح الأخذ اه وفي الظهيرية الأفضل لصاحب المال الظاهر أن يؤدي الزكاة إلى الفقراء بنفسه لأن هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها فاما الحراج فانهم يضعونه مواضعه لأن موضع الحراج المقاتلة وهو لا عمقألة اه وفي التبيين واشترط أخذهم الحراج ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم يأخذوا منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شيء أيضا لما ذكرنا اه

والضمير في قوله وهو عندهم عائداً الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة في عندهم عائداً الى
 البغاة أى ومن وجب عليه عند البغاة وأطلق فقين وجب عليه الخراج فتشمل الذمى كالمسلم وأشار
 المصنف الى ان الحربى لو أسلم في دار الحرب وأقام فيها سنين ثم خرج اليها لم يأخذ منه الامام الزكاة لعدم
 الحماية ونفتيه باذانها ان كان عالماً بوجوبها والا فلا زكاة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو شرط
 الوجوب (قوله ولو عجل ذونصاب لسنين أو لنصب ص) أما الاول فلانه أدى بعد سب الوجوب
 فيجوز لسنين ولسنين كما اذا كفر بعد المحر ح وأما الثانى فلان النصاب الاول هو ان يصل في السببة
 والزائد عليه تابع له فبعد بقوله ذونصاب لانه لو عجل قبل أن يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب
 لا يجوز وفيه شرطان أحدهما أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول وأن يكون كاملاً في آخره فتفرع
 على الاول انه لو عجل ومعه نصاب ثم هلك كله ثم استفاد فتم الحول على النصاب لم يجز المجهل بخلاف
 ما اذا بقي في يده منه شيء وعلى الثاني ما لو عجل شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون
 فان كان صرفها الى الفقراء والمجهل نقل بخلاف ما اذا أدى بعد الحول الى الفقير وانقص النصاب
 باذانه فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة في يد الساعى فالهيج وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع
 الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السوائم والنقود في هذا ولا فرق بين أن تكون
 الزكاة في يد الساعى حقيقة أو استهلاكها أو أنفقها على نفسه قرصاً أو أخذها الساعى من عماله
 لانه كقيام العين حكماً بخلاف ما اذا صرفها الساعى الى الفقراء أو الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها
 بنفسه فلا يجوز المجهل كما لو ضاعت من يد الساعى قبل الحول ووجدتها بعده فلا زكاة ولما لك أن
 يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعى الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك ناه ثم اعلم ان
 وقوعها زكاة فيما اذا أخذها الساعى من عماله انما هو في غير السوائم أما في السوائم فلا تنع زكاة
 لنقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعى قيمتها وما عاها ويكون الثمن له وانما كان
 كذلك في السائمة لانها لما خرجت عن ملك المجهل بذلك السبب فيتم الحول يصير ضماناً بالقمة
 والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين وهذا كله اذا لم يستفد
 قدر ما عجل ولم ينقص ما عنده وان استفاده صار المؤدى زكاة في لوجه كله من وقت التجهيل
 والا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة المستفاد وان انتقص
 ما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيستردان كان في يد الساعى وان استهلكها أو أكلها قرصاً أو
 بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول
 فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما ان علم وان كان ناه ضمن عند الكل وأما الفقير فلا
 رجوع عليه في شيء من الصور لانه وقع صدقة تضرعاً لم يجز المجهل عنها والحاصل ان وجوه هذه
 المسئلة ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المجهل اما أن يكون في يد الساعى أو استهلكه أو أنفق على
 نفسه قرصاً أو عمالة أو صدقة أو صرفه الى الفقراء أو ضاع من يد الساعى قبل الحول فهى احدى
 وعشرون وقد علم احكامها وبسطه في شرح الزيادات لفاضحيان والمسئلة الثانية أعنى ما اذا عجل
 لنصب بعد ملك نصاب واحد مقيدة بما اذا ملك ما عجل عنه في سنة التجهيل فلو كان عنده مائتا
 درهم فجعل زكاة ألف فان استفاد مالا أو ربح حتى صارت لفاتم تم الحول وعنده ألف فانه يجوز
 التجهيل وسقط عنه زكاة الالف وان تم الحول ولم يستفد شيئاً ثم استفاد المجهل لا يجزئ عن زكاتها
 فاذا تم الحول من حين الاستفادة كان عليه أن يتركى صريح به في النسوط وأفاده الاستيعابى والكفاكى

ولو عجل ذونصاب لسنين
 أو لنصب ص

السابق على حاله وما نقلناه
 عن التنازخات هناك
 مؤيد له حيث صرح فيها
 بانه لازمة في تلك
 الاموال وان بلغت نصاباً
 لانه مديون ولعل في
 المسئلة خلافاً كما قال في
 الشربلالية وفي الفتح
 ما يفيد الخلاف لنقله
 بصيغة قالوا تجب فيه
 الزكاة وانها تذكر فيما
 فيه خلاف اهـ فلتأمل
 وقد منا تمام الكلام
 على ذلك في أوائل كتاب
 الزكاة

تجريد
وعشرين
العشر

(قوله يستثنى منه ما إذا
عجل غلطا الخ) قال في
النهر الظاهر أنه لا استثناء
وان هذا من المسئلة
الاولى (قوله بعد النبات
الخ) سيأتي في باب العشر
ان سبه الارض النامية
بالخارج حقيقة وان وقته
وقت خروج الزرع
وظهور الثمرة عند أبي
حنيفة وعند أبي يوسف
وقت الادراك وعند محمد
عند التنقيب والجداد اه
وبه علم انه على قول أبي
حنيفة ليس ماد كره هنا
بتجريد بل هو ادعاء في وقته

باب زكاة المال
(قوله الان في عرفنا الخ)

جواب عن تناوله السائمة
أيضا مع انها غير مرادة
في هذا الباب وأجاب
الزيلعي وتبعه في الدرر
والنهر بان أن في المال
للهود في قوله عليه
الصلاة والسلام هاؤوا
ربيع عشر أموالكم لان
المراذبه غير السواثم لان
زكاتها غير مقدرة به قال
في النهر وبهذا استغنى
عما قبل المال في
عرفنا يتبادر الى النقد
والعروض اه وانظر
مواجه الاستغناء مع ان

والسفناني وغيرهم وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضيهان من انه لو كان له خمس من الابل المحوامل
يعني المحبلى فجعل شاتين عنها وعماني بطنها ثم تجت خسا قبل المحول أجزأه ما عجل وان عجل عما
تحمّل في السنة الثانية لا يجوز اه لانه لما عجل عما تحمله في الثانية لم يوجد ما عجل عنه في سنة
التجديد ففقد الشرط فلم يجز عما تحمله في الثانية وهو المراد من نفى الجواز وليس المراد نفى الجواز
مطلقا لظهور انه يقع عماني ملكه وقت التجديد في المحول الثاني فهو وتجديد زكاة ما في ملكه لسنتين
لان التعيين في الجنس الواحد لغو وكذا لو كان له ألف درهم بيض وألف سود فجعل خمسة وعشرين
عن البيض فهلك البيض قبل تمام المحول ثم تم لازكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها وكذا
عكسه وكذا لو عجل عن الدنانير واد درهم ثم هلك الدنانير كان ما عجل عن الدراهم باعتبار القيمة
وكذا عكسه قيدنا بالهلاك لانه لو عجل عن أحد المالين ثم استحق المال الذي عجل عنه قبل المحول
لم يكن المعجل عن الباقي وكذا لو استحق بعد المحول لان في الاستحقاق عجل عما لم يملكه فبطل تجديده
كذا في فتاوى قاضيهان وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول
المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيدنا بكون الجنس تحدا لانه لو كان له خمس من الابل وأربعون
من الغنم فجعل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فجعل عن
العين فهلك قبل المحول جازع عن الدين وان هلكت بعده لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض
التجارة جنس واحد بدليل الضم كما قدمناه وصرح به في المحيط هنا وفي الولوالجية وغيرهما رجل عنده
أربعمائة درهم فظن ان عنده خمسمائة درهم وادى زكاة خمسمائة فله أن يحتسب الزيادة للسنة
الثانية لانه أمكن أن تحصل الزيادة تجديلا اه فقولنا فيما مضى يشترط أن يملك ما عجل عنه في
حوله يستثنى منه ما إذا عجل غلطا عن شيء يظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو عجل زكاة ماله فابسر الفقير
قبل تمام المحول أو مات أو ارتد جازع عن الزكاة لانه كان مصرفا وقت الصرف فصح الاداء اليه
فلا ينتقض بهذه العوارض كذا في الولوالجية وأشار المصنف بجواز التجديد بعدم ملك النصاب
الى جواز تجديد عشر زرعه بعد النبات قبل الادراك أو عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ
لانه تجديد بعد وجود السبب وعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز تجديد العشر قبل
الزرع أو قبل الغرس واختاف في تجديده قبل النبات بعد الزرع أو بعد ما غرس الشجر قبل
خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لان التجديد للحادث لا للبذر ولم يحدث شيء وجوزه أبو يوسف
لان السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية ورده محمد بان السبب الارض النامية
بحقيقة النماء فيكون التجديد قبلها واقعا قبل السبب فلا يجوز كذا في الولوالجية ولا يخفى ان
الافضل لصاحب المال عدم التجديد للاختلاف في التجديد عند العلماء ولم أره منقولا والله اعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب

باب زكاة المال

ما تقدم أيضا زكاة مال لان المال كما روى عن محمد كل ما يملكه الناس من نقد وعروض وحيوان
وغير ذلك الان في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض
المصنفات اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله يجب في ما ثقي درهم وعشرين مثقالا
ربيع العشر) وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال في العشرين والعشر بالضم أحد الأجزاء

تبادر الذهن الى العرف اقرب من تبادره الى المذكور في الحديث نامل (قوله وقد صرح السيد بنكران الخ) ذكر ذلك تعقباً
لما قاله في توجيه تعبير القدوري بواجبة قال في السراج وفي هذا أي التوجيه ٢٤٣ المذكور نظراً فان أهل الاصول

مجمعون على ان مقادير
الزكوات ثبتت بالخبر
التواتر وان جاحداً
يكفر فيحمل كلامه أي
الموجه على مقادير ما زاد
على المائتي الدرهم
واشبه ذلك من الزيادة
على النصب فان ذلك لم
يثبت بالتواتر وانما ثبت
باخبار الآحاد (قوله
زكي ربع عشرة) أي
يعطى خمسة ودرهم قيمتها
سبعة ونصف وهي مسألة
الابريق الآتية قريباً
(قوله فسماء كسور باعتبار
ما يجب فيه) فيكون من
ولو تبرأ أو حلياً أو آنية
ثم في كل خمس بحسابه

قيل ذكر الحال وإرادة
الحل وان الاموال محال
للزكاة كذا في السعدية
وعلى هذا الوجه فالجار
متعلق ببناءخذ وشياً مفعول
به أو مفعول مطلق (قوله
وفيه نوع نامل) لعل
وجهه انه يكون المفعول
به على هذا اللفظ الكسور
ويبقى شيئاً بلا كبير فائدة
وأيضاً من شروط زيادتها
أن يكون مجزوراً
نكرة عند الجمهور وخلافاً
للاخفش قلت ووجه

العشرة وانما وجب ربع العشر لمحدث مسلم ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة والاوقية
أربعون رهماً كما رواه الدارقطني والحديث على وغيره في الذهب وغير المصنف بالوجوب تبعاً للقدوري
في قوله الزكاة واجبة قالوا الان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت باخبار الآحاد وقد صرح السيد
بنكران في شرح المنار ان مقادير الزكوات ثبتت بالثبوت كمنقل القرآن واعداد الركايات وهذا
يقتضي كفر جاحد المقدار في الزكوات قيد بالنصب لان مادونه لازم كآفة فيه ولو كان نقصانياً سيرا
يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال النصب فلا يحكم بكامله مع الشك كذا في البدائع (قوله ولو
تبرأ أو حلياً) بيان لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالنهر الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا تجب
الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصاباً مصكوكاً من أحدهما لان لزومها مبني على المتقوم والعرف ان تقوم
بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتيالا لذلك قال في ضياء المحلوم التبرأ الذهب والفضة قبل أن يصاغ
ويعمل أو حلي المرأة معروف وجمعه حلي وحلي بضم الحاء وكسرها قال تعالى من حلهم يقرأ بالواحد
والجمع بضم الحاء وكسرها اه والمراد بالحلي هنا ما تتحلى به المرأة من ذهب أو فضة ولا يدخل الجوهر
واللؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تتحلى به المرأة مطلقاً فتحسب لباس اللؤلؤ والجوهر في حلقها لا تتحلى
ولم يكن مرصعاً على المفتي به ودليل وجوب الزكاة في الحلي أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة
والسلام لعائشة لما تزينت له بالفتحات أتؤدين زكاتها قال لا قال هو حسبك من النار والفتحات
جميع فتحة وهي الحاتم الذي لا فصيل وفي المعراج وأما حكم الزكاة في الحلي والواني فيختلف بين أداء
الزكاة من عينها وبين ادائها من قيمتها مثلاً لانهاء فضة وزنه مائتان وقيمتها ثلثمائة فلوزكي من
عينه زكي ربع عشرة ولو أدى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجودة
معتبرة اما عند أبي حنيفة لو أدى خمسة من غير الامانة سقطت عنه الزكاة لان الحكم مقصور على الوزن فلو
أدى من الذهب ما يبلغ قيمته خمسة دراهم من غير الامانة لم يجز في قوله جميعاً لان الجودة معتومة
عند المقابلة بخلاف الجنس فان أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع
تجب الزكاة في الذهب والفضة مضر وبأوتبرأ أو حلياً مصوغاً أو حلية سيف أو منطقة أو لحام أو
سرج أو الكواكب في المصاحف والواني وغيرها اذا كانت تخلص عن الاذابة سواء كان يحسبها
للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أو لم ينوشأ اه (قوله ثم في كل خمس بحسابه) بضم الحاء المجعلة أحد
الاجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة مائتين من العشرين ديناراً فيجب في الاول
درهم وفي الثاني قيراطان أو أد المصنف انه لا شيء فيما نقص عن الخمس والعفون الفضة بعد
النصاب تسعة وثلاثون واداملك نصاباً وتسعة وسبعين درهماً فعليه ستة والباقي عفو وهكذا ما بين
الخمس الى الخمس عفو وفي الذهب وهذا عند أبي حنيفة وقال لا يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو
لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين فيحسب به وله قوله عليه السلام في حديث معاذ
لا تأخذ من الكسور شيئاً وقوله في حديث عمرو بن خرم ليس فيما دون الاربعين صدقة ولان الحرج
مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تأخذ من
الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسوراً فسماء كسور باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع
نامل اه ومما ينبغي على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه

آخروه وأن يكون من الكسور بياناً لقوله شيئاً رأيت في الخواشي السعدية (قوله ومما ينبغي على هذا الخلاف الخ) ويبنى عليه
أيضاً ما ذكره في السراج رجل له ألف درهم حال عليها ثلاثة أحوال فعند أبي حنيفة يجب في الاولى خمسة وعشرون وفي الثانية

أربعة عشر ون وفي الثالثة ثلاثة وعشرون وعندهما الأولى خمسة وعشرون ولثانية أربعة وعشرون وثالثة اثمان درهم لان
الكسور خمسة عشر ولثالثة ٢٤٤ ثلاثة وعشرون ونصف وثمان درهم اه ونقله في النهر كذلك قال بعض الفضلاء

قوله وثمان درهم صوابه
وخمس ثمن درهم ونقله
بعضهم وارتضاه وبين
وجهه قلت وليس كذلك
بل صوابه وثمان ثمن درهم
لان الفارغ عن الدين في
الحول الثالث تسعمائة
وخسون درهما وخسة
اثمان درهم ففي تسعمائة
والمعتبر وزنها أداء
ووجوباً وفي الدراهم وزن
سبعة وهي أن تكون
العشرة منها وزن سبعة
مناقل

وعشرين ثلاثة وعشرون
درهما وفي ثلاثين ثلاثة
أربع درهم وفي خمسة
اثمان درهم ثمن درهم
كما لا يخفى على المحاسب
(قوله وذ كرفي المحيط الخ)
ذكر بعض المحسنين عن
حاشية الزيلعي لم يرغني
ان ما نقله في البحر والنهر
عن المحيط غلط في النقل
وان المذكور في غاية
السر وحي عن المحيط انه
تضم احدى الزيادتين الى
الآخرى عنده ولا تضم
عندهما عكس ما نقله
هنا من ذكر الخلاف اه
أقول وقد راجعت المحيط
فرايته كما نقله السروجي

عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة وثمان فيقي السالم من الدين في العام الثاني
ما ثمان الا ثمن درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لازكاة في الكسور فيقي السالم ما ثمنين ففيها خمسة
أخرى كذا في فتح القلبي ويقتنى على الخلاف أيضا الهلاك بعد الحول ان هلك عشرون من مائتي
درهم بقي فيها أربعة دراهم عنده وعندهما أربعة ونصف كذا في المعراج وذ كرفي المحيط ولا يضم
احدى الزيادتين الى الاخرى ليمت أربعين درهما أو أربعة مثاقيل عند أبي حنيفة لانه لا تجب الزكاة
في الكسور عنده وعندهما يضم لانها تجب في الكسور (قوله والمعتبر وزنها أداء وجوباً) أما
الاول وهو اعتبار الوزن في الاداء فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال زفر تعتبر القيمة وقال محمد
يعتبر الانفع للفقراء حتى لو أدى عن خمسة دراهم جياذ خمسة زيوفا قيمتها أربعة جياذ جاز عند الامامين
خلافاً لمحمد وزفر ولو أدى أربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عند زفر ولو كان
ابريق فضة وزنه ما ثمان وقيمتها بصياغته ثلاثمائة ان أدى من العين يؤدي ربع عشرة وهو
خسة قيمتها سبعة ونصف وان أدى خسة قيمتها خمسة جاز عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا ان
يؤدي الفضل فلو أدى من خلاف جنسه تعتبر القيمة بالاجماع وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في
حق الوجوب دون العدد والقيمة فمجمع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخسون وقيمتها
ما ثمان فلا زكاة فيها وكذا الذهب وفي البدائع ولو كانت الغضة مشتركة بين اثنين فان كان يبالغ
نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد
(قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل) والمناقل وهو
الدينار عشرون قيراطاً والدرهم أربعة عشر قيراطاً والقيراط خمس شعيرات أى المعتبر في الدراهم
الى آخره والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن أبي بكر
وعمر رضي الله عنهم على ثلاث مراتب فبعضها كان عشرين قيراطاً مثل الدينار وبعضها كان اثني
عشر قيراطاً ثلاثة أخماس الدينار وبعضها عشرة قيراطاً نصف الدينار فالاول وزن عشرة من
الدنانير والثاني وزن ستة أى كل عشرة منه وزن ستة من الدنانير والثالث وزن خمسة أى كل
عشرة منه وزن خمسة من الدنانير فوقع التنازع بين الناس في الايفاء والاستيفاء فأخذ عمر من كل نوع
درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطاً فبقى العمل عليه الى
يومنا هذا في كل شئ في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات وذ كرفي المغرب ان هذا الجمع
والضرب كان في عهد بني أمية وذ كرم غنياني ان الدرهم كان شبيه النواة وصار مدوراً على عهد
عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة ابن جدان صلى الله عليه
وسلم وفي الغاية ان درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة والنصاب منه مائة
وثمانون درهماً وحباناً وتعقبه في فتح القدير بان فيه نظراً على ما اعتبروه في درهم الزكاة لانه ان
أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمناقل مائة
شعيرة فهو اذن أصغر لا أكبر وان أراد بالحبة انه شعيراتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجواندى
فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر

ووجهه ظاهر لانه اذا كانت الزكاة واجبة في الكسور عندهما لم يظهر رابدة للضم تأمل ثم رايت في البدائع مثل باربع
ما نقلناه عن المحيط ونصه وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم احدى الزيادتين الى الاخرى
لانهما يوجبان الزكاة في الكسور بحسبها وما عند أبي حنيفة ينظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهماً فكذا ذلك

وغالب الورق ورق

لا عكسه وفي عروض
تجارة بلغت نصاب ورق
أورده

وان كانت اقل من أربعة
مناقل وأقل من أربعين
درهما يجب ضم إحدى
الزيادتين إلى الأخرى ليم
أربعة مناقل وأربعين
درهما لان الزكاة لا تجب
عنده في الكسور اه
(قوله وذكره في فتح
القدير الخ) ظاهر كلام
المؤلف الميل إليه وفي
السراج الا ان الاول وهو
أربعة عشر قيراطا عليه
الحجم الغير والجهور
الكثير واطباق كتب
المتقدمين والمتأخرين
(قوله وقيدنا المخالط للورق
الخ) في البدائع وكذا
حكم الدنانير التي الغالب
عليها الذهب والصورية
وتحوها في حكمها وحكم
الذهب الخالص سواء
وأما الهروية والمروية
مما لم يكن الغالب فيها
الذهب فتعتبر قيمتها ان
كانت ثمنًا رائجة أو للتجارة
والا فتعتبر قدر ما فيها من
الذهب والفضة وزنا لان
كل واحد منهما ما يخص
بالأذابة اه فتأمل مع
ما هنا أنه يفسد تقدير
ما هنا بما إذا لم تكن ثمنًا
رائجة ولا للتجارة

باربع خرايب والخسروبة مقدرة باربع قيمات وسط اه وذ كر الولوجي ان الزكاة تجب في
الغطارفة اذا كانت مائتين لانها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم الناس في الزمن
الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة أهل ذلك الزمان ألا ترى ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من
الفضة انما يعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان
بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم أهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد
بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت اه وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مائتي
درهم بخارية خمسة منها وبه أخذ السرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل والعيون والمعراج
والخانية وذكره في فتح القدير غير انه قال بعده الا اني أقول ينبغي أن يقيد بما اذا كانت لهم دراهم
لا تنقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة ووزن خمسة لانها أقل ما قدر
النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في المائتين من الدراهم السعودية الكائنة بمكة مثلا وان كانت
دراهم قوم وكأنه أعمل اطلاق الدراهم والا وافي في الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث (قوله
وغالب الورق ورق لا عكسه) يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة وان كان الغالب هو الفضة
فهى كالدراهم الخالصة لان الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزيف والنهرجة وما غلب فضته
على غشه تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وان غلب الغش فليس كالفضة
كالستوقه فينظر ان كانت رائجة أو نوى التجارة اعتبر قيمتها وان بلغت نصابا من أثنى الدراهم
التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها ووجب فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن ثمنًا رائجة ولا
منوبة للتجارة فلا زكاة فيها الا ان يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بأن كانت كثيرة ويتخلص
من الغش لان الصنعة لا تجب الزكاة فيها الابنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نسبة التجارة ولان كان
ما فيها لا يتخلص فلا شيء عليه لان الفضة فيه قد هلك كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان
الظاهر أن خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط بل المعتبر أن تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب
فاما الغطارفة فقليل يجب في كل مائتين منها خمسة منها عدد الانها من أعز الاثمان والذوقود عندهم وقال
السلف ينظر ان كانت ثمنًا رائجة أو سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلوس وان لم تكن
للتجارة فلا زكاة فيها لان ما فيها من الفضة مستهلك لغلبة النحاس عليها فكانت كالستوقه وفي
البدائع وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب
لان الغش والفضة لا استويا فيه اختلاف واختار في الخانية والخالصة الوجوب احتياطا وفي معراج
الدراية وكذا لا تباع الا وزنا وفي المجتبى المفهوم من كتاب الصرف ان لماوى حكم الذهب والفضة
ومما ذكر في الزكاة انه لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيدنا المخالط للورق بان يكون غشا لانه لو كان
ذهبا فان كانت الفضة مغلوبة فكله ذهب لانه أعز وأعلى قيمة وان كانت الفضة غالبية وان بلغ
الذهب نصابه ففقد زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة وفي المغرب الغطريفة
كانت من أعز النقود بخاري منسوبة إلى غطريف بن عطاء الكندي أمير خراسان أيام الرشيد
(قوله وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أو ذهب) معطوف على فواء أول الباب في مائتي درهم
أى يجب ربع العشر في عروض التجارة اذا بلغت نصابا من أحدهما وفي جمع عرض لكنه يفتح
الراء خطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لانه يدخل فيه النقصان والصواب أن يكون
جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء المعلوم ما ليس بتقد وفي النهج العرض بسكون الراء المتاع

لما حلت نية التجارة فيها
مما نأتم مع ان عدم الصحة
انما هو اقيام المانع المؤدى
الى الشئ (قوله بلان
يسقط التصرف الاقوى
أولى) أى اذا كان مجرد
نية الخدمة في عبد التجارة
مسقطا وجوب الزكاة
فلان يسقط الوجوب أيضا
التصرف الاقوى من
النية وهو الزراعة أولى
وهذا الجواب عن
اعتراض الزيلعي
لمن لا خسرو أيضا (قوله
وبهذا سقط اعتراض
الزيلعي) أى الذى أشار
اليه أولا بقوله ولا يرد
عليه الخ وقوله وكذا لا يرد
الخ (قوله وقد يفرق الخ)
قال في النهر هذا الحمل
مستفاد من تليهم بان
المالك كما يملك الشراء
للتجارة يملك الشراء للنفقة
والبذلة يعنى فلا يكون
للتجارة الا بالنية واذا قصد
حين شرائه بيعه معه فقد
نوى التجارة به بخلاف
المضارب لما قد علمت
وأما عدم صحة قصده
مقصودا للتبعية فممنوع
بل يصح قصده بهما وان
دخل تبعا على ان دخول

وكل شئ فهو عرض سوى الدراهم والدنانير اه فيدخل الحيوان ولا يرد عليه ما أسيم من الحيوانات
للدرو والنسل لظهور ان المراد غيره لتقدم ذكر زكاة السوائم والعرض بالضم الجانب منه ومنه
أوصى بعرض ماله أى جانب منه بلام التعيين والعرض بكسر العين ما يحمدا الرجل ويضم عند وجوده
وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة لانها لو كانت للأغلة فلا زكاة فيها لانها ليست للمبايعة
ولو اشترى عبدا للخدمة نأوا يباعه ان وجد ربحا لازكاة فيه ولا يرد عليه ما اذا كان في العرض مانع
من نية التجارة كان اشترى أرض خراج نأوا بالتجارة أو اشترى أرض عشر وزرعها فانها لا تكون
تجارة لما يلزم عليه من الشئ كما قدمناه وجواب من لا خسرو بان الارض ليست من العروض بناء
على تفسير أبى عبيد اياها بما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردودا لما علمت ان
الصواب نفسيرها هنا بما ليس بنقد ولا يرد على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فانه
لا زكاة فيه وانما يجب العشر فيه لان بذره في الارض أبطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى
الخدمة في عبد التجارة أسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاقوى أولى وكذا لو لم يزرعه ففيه
الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزيلعي كما يخفى واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم
يتحقق شخصها فيه وهو ما قوبل به مال التجارة فانه يكون للتجارة بالنية لان حكم البدل حكم الاصل
وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبدا خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عبدا
وأجرة دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية كذا في الحاشية وذكر في
السكافي ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبه بالاد وطعاما وجوة وجبت الزكاة في السكافي وان قصد غير التجارة
لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يركب الثوب والمجولة لانه يملك الشراء لغير
التجارة اه وفي فتح القدير ويحمل عدم تركه الثوب رب المال مادام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في
فتاوى قاضخان النخاس اذا ما عدا دواب للبيع واشترى لها جلا ولا عقاود وان كان لا يدفع ذلك مع
الدابة الى المشتري لازكاة فيها وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير اه
وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلادا كتر تعا حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا
أصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا ولذا لم يدخل في المبيع بلا
ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسرا راه اسم للمضروب من الفضة كما في
المغرب ولا بد أن تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كافي الذخيرة والحاشية لان لزومها
مبنى على التقويم والعرف ان تقوم بالنصوك كما قدمناه وأشار بقوله ورق أو ذهب الى انه مخيران
شاء قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء هما سواء وفي النهاية لو كان
تقويمه باحد النقيدين يتم النصاب وبالاخر لا فانه يقوم به بما يتم به النصاب بالاتفاق اه وفي
الخلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة
ان قوم بالدراهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالدنانير تجب فعند أبى حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة
دفعا للحاجة الفقير وسد الحاجة وقال أبو يوسف يقوم بما اشترى فان اشتراه بغير النقيدين يقوم
بالنقد العال ب اه والحاصل ان المذهب تخيره الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا تعين التقويم
بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال يقوم بالانفع ولذا قال في الهداية وتفسير الانفع أن يقوم بما يبلغ
نصابا ويقوم العرض بالمصر الذى هو فيه حتى لو بعث عبدا للتجارة في بلد آخر يقوم في ذلك الذى

(قوله وذكر في المجتبى الدين في خلال المحول لا يقطع الخ) تقدم خلافه أول كتاب الزكاة عند قوله ملك نصاب حولي فارغ عن الدين (قوله حتى ان من كان له مائة درهم الخ) أضاف ان وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما ٢٤٧ نصا بان كان أقل فاما اذا كان

كل واحد منهما نصا بان كان له مائة درهم الخ (قوله ونقصان النصاب في المحول لا يضران كل في طرفيه وتضم قيمة العروض الى الثمنين والذهب الى الفضة قيمة

من الذهب أو الفضة فلا بأس به عندنا ولكن يجب أن يكون التقويم بما هو أنفع الأقراء وراجا والا فيؤدي من كل واحد منهما ربع عشرة وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعندهما لا يجب ضم احدي الزادتين الى الاخرى لانهما يوجبان الزكاة في الكسور بحسابها واما عنده فمظن ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما لان الزكاة لا تجب عنده في الكسور كذا في البدائع (قوله والعجز الوجوب عزاء

فيه العبد وان كان في مقابلة معتبر قيمته في أقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو أولى مما في التبيين من انه اذا كان في المقابلة يقوم في المصار الذي يصير اليه ثم عند أي حنيقة تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتماه في فتح القدير (قوله ونقصان النصاب في المحول لا يضران كل في طرفيه) لانه يشق اعتبار الكل في أثباته اما لا بد منه في ابتداءه لا في عقاد وتحقيق الغناء وفي انتهائه لا في وجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قيد بنقصان النصاب أي قدره لان زوال وصفه كهلاك الكل كما اجعل السائمة علوفة لان العلوفة ليست من مال الزكاة اما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا لبقاء المحول وشرط السكنى في الطرفين لنقصانه في المحول لان نقصانه بعد المحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند أي حنيقة وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى الدين في خلال المحول لا يقطع حكم المحول وان كان مستغرقا وقال رفر يقطع اه ومن فروع المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا خات قبل المحول فسلخها وبيع جلد هاتم المحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له عصير للتجارة فتحمر قبل المحول ثم صار خلافتهم المحول لازكاة فيها قالوا لان في الاول الصوف الذي على الحامد متقوم فيبقى المحول ببقائه وفي الثاني بطل تقوم الكل بالحمرية فهلاك كل المال لانه يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا قيمته مائة درهم فتحمر بعد أربعة أشهر فلما مضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الا بمصار خلا يساوي مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لانه عاد للتجارة كما كان كذا في الحاشية (قوله وتضم قيمة العروض الى الثمنين والذهب الى الفضة قيمة) اما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افرقت جهة الاعداد واما الثاني فالمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سيدا وضم احدي التدين الى الاخر فقيمة مذهب الامام وعندهما الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقهما وهو بقول الضم للمجانسة وهي تحقق باعتبار القيمة دون الصورة فبضمها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واحتمل فواعلى قوله والعجز الوجوب لانه ان لم يمكن تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكمل احتياطا لاجاب الزكاة اه وبهذا ظهر بحث الزمعي نقولا وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كما أنه عشرة دنانير فظان منه أن اجاب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة وليس كما ظن بل الاجاب باعتبار القيمة كما أواده تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة كل من التقدين لا من جهة أحدهما عينا فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليل لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء مع انه برده عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الاخر كما أنه عشرة دنانير تساوي مائة وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء أن لا يلزمه الخمسة والظاهر

في البدائع الى الامام حيث قال ثم عند أي حنيقة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روى عنه انه قال اذا كان لرجل خمسة وتسعون درهما ودينار يساوي خمسة دراهم انه تجب الزكاة وذلك بان تقوم الفضة بالذهب كل خمسة منها دينار اه

باب العاشر

هو من نصبه الامام
لأخذ الصدقات من
التجارة

باب العاشر

(قوله والمراد هنا ما يدور
اسم العشر الخ) بيانه ما في
النهاية العاشر لغته من
عشرت القوم أعشرهم
بالضم عشر مضمومة اذا
أخذت منهم عشر أموالهم
فعلى هذا تسمية العاشر
الذى يأخذ العشر انما
يستقيم على أخذه من
الحربي لأن المسلم والذي
لانه يأخذ من المسلم
ربع العشر ومن الذي
نصف العشر ومن الحربي
العشر على ما يجي ولكن
في حق كل واحد منهم
يدور اسم العشر وان كان
مع شيء آخر فجاز اطلاق
اسم العاشر عليه اه
وقوله وتسمية الشيء الخ
جواب آخر لصاحب
العناية وفي النهج عن
السعدية ولا حاجة اليه
بل العشر علم على ما يأخذ
العاشر سواء كان المأخوذ
عشر الغويا أو ربعه أو
نصفه

لزوم سبعة اعتبار القيمة أخذ من دليله من أن الضم ليس الا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو
القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتهما مائة
وأربعون فعند أبي حنيفة تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب
في كل نصف ربع عشرة وفيه أيضا لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتهما خمسون تجب
الزكاة بالاجماع ولو كان له ابريق فضة وزنه مائة وقيمتها لصناعته مائتان لا تجب الزكاة باعتبار
القيمة لان الجودود والصنعة في أموال الربا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها اه وفي
المعراج لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما تجب
الزكاة على قولهما واختلاف المشايخ على قوادق بعضهم لا تجب لان الضم باعتبار القيمة عنده
ويضم الاقل الى الاكثر لا يقل نابع للاكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه أبو جعفر تجب
على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر الى الاقل اه وهو دليل على انه لا اعتبار بتكامل الاجزاء
عنده وانما يضم أحد التقدين الى الآخر قيمة ولا فرق بين ضم الاقل الى الاكثر أو عكسه

باب العاشر

آخره عما قبله لتعويض ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذه العاشر كما سيأتي وهو فاعل من عشرته أعشره
عشر بالضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم
والذي أو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذ العشر من الحربي لا من المسلم والذي
والادوار مركب فتعسر التلقظ به والعشر منفرد فلا يتعسر (قوله هو من نصبه الامام ليأخذ
الصدقات من الخ) أي من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار المارين
بأموالهم عليه قالوا وانما ينصب ليأمن التجار من اللصوص ويحميهم منهم فيستغاد منه انه لا بد ان
يكون قادر على الحماية لان الحماية بالحماية ولذا قال في الغاية ويشترط في العامل أن يكون حرا
مسلمًا غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبد العدم الولاية ولا يصح أن يكون كافرا لانه لا يلي على
المسلم بالآية ولا يصح أن يكون مسلما هاشميا لان فيها شبهة الزكاة اه بلفظه وبه يعلم حكم تولية
اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضا قد نبهنا عليه كونه نصب على الطريق
للاحتراز عن الساعي وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها والمصدق
بتخفيف الصاد وتشديد الدال اسم جنس لهما كذا في البدائع وحاصله ان مال الزكاة نوعان
ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال
التجارة في مواضعها أما الظاهر فلا امام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الاخذ
للآية خذ من أموالهم صدقة ولجعله للعاملين عليها حقا فلم يكن للامام مطلقا عليهم لم يكن له وجه
ولما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لاخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق
مانعي الزكاة ولا شك ان السوائم تحتاج الى الحماية لانها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها
من الاموال اذا أخرجها في السفر احتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذ لم يخرجها مالكها من
المصرقة قد هذا المعنى وفي البدائع وشرط ولاية الاخذ وجود الحماية من الامام فلا شيء لو غلب
الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لان المأخوذ زكاة فبراعى
شرائطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ماله مع

مستبضع ونحوه فلا أخذ وفي التبيين ان هذا العمل مشروع وما ورد من ذم العشار محمول على من
 يأخذ أموال الناس ظلماً كما تفعله الظلمة اليوم روى ان عمر أراد أن يستعمل أنس بن مالك على هذا
 العمل فقال له أنستعملني على المكس من عملك فقال ألا ترضى ان أقلدك ما قلده رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اه وفي الخاتمة من قسم الجبايات والمؤمن بين الناس على السوية يكون مأجوراً اه
 (قوله من قال لم يتم المحول أو على دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر آخر وحلف صدق الافي السوائم في
 دفعه بنفسه) أما الاول والثاني فلا نكاره الوجوب وقدمنا ان شرط ولاية الاخذ وجود الزكاة
 فكل ما وجوده مسقط فالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بنفي تمام المحول نفيه عما في يده وما في بيته
 لانه لو كان في بيته مال آخر قد حال عليه المحول وما مر به لم يحل عليه المحول واتخذ الجنس وان العاشر
 لا يلتفت اليه لوجوب الضم في متحد الجنس الامناع كما قدمناه وقيده في المعراج الدين بدين العباد
 وقدمنا ان منه دين الزكاة وأطلق المصنف في الدين فشمّل المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو
 الحق وبه اندفع ما في غاية البيان من التقييد بالمحيط لماله وان دفع ما في الجبازية من أن العاشر يسأله
 عن قدر الدين على الاصح فان أخبر بما يستغرق النصاب يصدقه والا لا يصدقه اه لان المنقص
 له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج وأشار المصنف الى ان المار اذا قال ليس في هذا المال
 صدقة وأنه يصدق مع عيئه كما في المبسوط وان لم يبين سبب النفي وفيه أيضاً اذا أخبر التاجر العاشر ان
 متاعه مروي أو هروى واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه حافه وأخذ منه الصدقة على قوله لانه
 ليس له ولاية الاضرار به وقد نقل عن عمر انه قال لعماله ولا تفتشوا على الناس متاعهم وأما الثالث
 فلانه ادعى وضع الامانة موضعها و مراده اذا كان في تلك السنة عاشر آخر والا فلا يصدق لظهور
 كذبه بيقين ومراده أيضاً ما اذا أدى بنفسه في المصر الى الفقراء لان الاداء كان مفوضاً اليه فيه وولاية
 الاخذ بالمروءة لدخوله تحت الحماية لانه لو ادعى الاداء بنفسه اليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل
 وانما لا يصدق في قوله أدبت بنفسى صدقة السوائم الى الفقراء في المصر لان حق الاخذ للسلطان
 فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني
 والاول ينقلب نفلاً هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلاً لانه لو لم يأخذ منه الامام لعلمه
 بادائه الى الفقراء فان ذمته تبرأ ديانة وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع أبي اليسر لو أجاز
 الامام اعطاءه لم يكن به بأس لانه اذا أذن له الامام في الابتداء أن يعطى الى الفقراء بنفسه جاز فكذا
 اذا أجاز بعد الاعطاء اه وانما حلف وان كانت العبادات يصدق فيها الاختلاف لتعلق حق
 العبد وهو العاشر في الاحنوه يدعى عليه معنى لو أقربه لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد
 القذف لان القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لانه لا مكذب
 له فيها فاندفع قول أبي يوسف انه لا يحلف لانه عابدة وأشار المصنف بالاكتفاء بالحلف الى انه
 لا يشترط اخراج البراءة فيما ادعى الدفع الى عاشر آخر تبعه للجامع الصغير لان الخط يشبه الخط فلم
 يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما في البدائع وشرطه في الاصل لانه ادعى ولصدق دعواه علامة
 فيجب ابرازها وفي المعراج ثم على قول من يشترط اخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف
 فيه وفي البدائع اذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فانه يقبل قوله مع عيئه على جواب
 ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة اه وقد يقال انه
 دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر المحذر الرابع وغلط فيه فانه لا تسمع الدعوى وان جاز تركه الا أن يقال

من قال لم يتم المحول أو على
 دين أو أدبت أنا أو إلى عاشر
 آخر وحلف صدق الافي
 السوائم في دفعه بنفسه
 (قوله وبه اندفع ما في
 غاية البيان الخ) قال في
 الشريعة لانية لا يخفى ما فيه
 من معارضة المنطوق
 بالمفهوم فلي تأمل اه وفيه
 نظر لانه لم يكتف بمفهوم
 كلام المصنف بل بما
 ينقله عن المعراج وهو
 صريح لكن عبارة المعراج
 بعد نقله عبارة الجبازية
 هكذا وقيل ينبغي أن
 يصدقه فيما ينقص
 النصاب به لانه لا يأخذ
 من المال الذي يكون
 أقل من النصاب لان
 ما يأخذه العاشر زكاة
 حتى شرطت فيه شرائط
 الزكاة ذكره في شرح
 مختصر الكرخي للقدوري
 اه

(قوله وفي الجزية لا يصدق الخ) قال الرملي فلو ثبت أخذها منه لم تؤخذ ثانيا إذا كان الأخذ السلطان أو نائبه لأنها لا تتكرر في السنة مرتين وهي واقعة الفتوى (قوله وقولهم ما يؤخذ من الذمي جزية الخ) أقول صرح في شرح درر البحار بأنه جزية حقيقة والظاهر أن مرادهم بها الجزية تؤخذ على ماله فلا يلزم منه سقوط جزية رأسه وعليه فالجزية نوعان جزية رأس وجزية مال وسمي المأخوذ على ماله جزية كما سمي ٢٥٠ عمر رضي الله عنه المأخوذ من مال بني تغلب جزية وإن كان ضعف المأخوذ من المسلمين

لأن تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها إلا أنهم ليس على بني تغلب جزية لرؤسهم غيرها بخلاف غيرهم (قوله ويستثنى من العموم الخ)

وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي لا المحربي إلا في أم ولده وأخذ من أربع العشر ومن الذمي ضعفه ومن المحربي العشر بشرط نصاب وأخذهم منا

قال في النهر واعلم أن مقتضى حصر المصنف أنه لو قال أدبت إلى عاشر وثمة عاشر أن لا يقبل قواه وبه جزم في العناية وغاية البيان قال السروجي وتبعه الشارح وبنى أن يقبل لثلاثي يؤدي إلى استنصاه وجزم به العيني وتبعه في شرح الدرر وارتضاه في البحر إلا أن كلام أهل المذهب أحق ماله يذهب اه (قوله جزم به من لا شيخ) هو

أنها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي المحيط حلف أنه أدى الصدقة إلى مصدق آخر وظاهر كذبه أخذه بها وإن ظهر يعدسني لأن حق الأخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اه (قوله وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي) لأن ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فإراعى فيه شرائط الزكاة لتحقيق التضعيف وفي التبين لا يمكن إجرأؤه على عمومه فإن ما يؤخذ من الذمي جزية وفي الجزية لا يصدق إذا نال أدبها لأن فقر أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف إلى مستحقه وهو مصالح المسلمين اه وقولهم ما يؤخذ من الذمي جزية أي حكمه حكمها من كونه يصرف مصارفها لأنه جزية حتى لا تسقط جزية رأسه في تلك السنة نص عليه الاستيعاب واستثنى في البدائع نصاري بني تغلب لأن عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة وإذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اه (قوله لا المحربي إلا في أم ولده) أي لا يصدق المحربي في شيء إلا في جارية في يده قال هي أم ولدي فانه يصدق وكذا في الجوارى لأن الأخذ منه بطريق الحماية لازكاة ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان الأولى أن يقال لا يلتفت إلى كلامه أولا يترك الأخذ منه إذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون أن يقال ولا يصدق لأنه لو كان صادقا بان ثبت صدقه بينة عادلة من المسلمين المسافر بن معه من دار الحرب أخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما إذا قال المحربي أدبت إلى عاشر آخر وثمة عاشر آخر فانه لا يؤخذ منه ثانيا لأنه يؤدي إلى الاستئصال جزم به من لا شيخ في شرح الدرر وذكره في الغاية بلفظ ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبين وأشار باستثناء أم الولد إلى أنه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فانه يصح ولا يعسر لأن النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الإسلام وأمومية الولد تتبع للنسب وقيدته في المحيط بأن كان يولد مثله لأنه لو كان لا يولد مثله مثله فانه يعتق عليه عند أبي حنيفة ويعسر لانه أقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره اه وقيد بام الولد لانه لو أقرب بتدبير عبده لا يصدق لأن التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لوم مرجع الميمنة فان كانوا يدينون انها مال أخذ منها والا فلا اه والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال (قوله وأخذ من أربع العشر ومن الذمي ضعفه ومن المحربي العشر بشرط نصاب وأخذهم منا) بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعادته وقدمنا أن المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذمي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن المحربي بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كافي غاية البيان ويصح أن يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذمي وأما في المحربي فظاهر المختصر أنه إذا مر بأقل منه لا يؤخذ منه وفي الجامع الصغير وإن مر حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلهم لأن الأخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا نأخذ من القليل وإن كانوا

الامام محمد بن محمد بن محمود البخاري في كتابه المسمى بغرر الأفكار في شرح درر البحار العلامة محمد بن يوسف بن ياحدون الياس القنوي وفي بعض النسخ من لا خسر وهو تحريف لأن عبارته كعبارة الكنز (قوله وأمومية الولد تتبع للنسب) أي فيصح إقراره بها قال في النهر وهذا لا يشكل على قول أبي حنيفة ما على قولهم ما فدار الأمر على دياتهم وإذا دأبوا ذلك لا يؤخذ على هذا التفصيل لوم مرجع الميمنة كذا في المعراج معز بالأنية وبه علم أن ما سذكره عن النهاية من قوله لوم مرجع الميمنة الخ مقتصر عليه مما لا ينبغي بل التفصيل انما هو على قولهما (قوله والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال) قال الرملي وبه يعلم حرمه ما يفعله

(قوله وبه اندفع ما في غاية البيان الخ) قال الرمي عبارة والركاز اسم لها جميعا فقد يذ كر ويراد به الكنز ويذ كر ويراد به المعدن وهو مأخوذ من الركز وهو الأثبات يقال ركز رجمه أي أثبته وهذا في المعدن حقيقة لأنه خلق فيه مركا وفي الكنز مجاز بالمجاورة كذا قاله غير الاسلام رحمه الله اه ٢٥٢ فيه علمت انه لا وجه لقوله اندفع ما في غاية البيان الخ اذ لم يجعله نفسه حقيقة

في المعدن مجاز في الكنز
نامل اه قلت وفيه نظر
ظاهر فتدبر (قوله وقيد
بكونه في أرض خراج أو
عشراخ) أقول المفهوم
من كلام البدائع ان
المراد من أرض الخراج
والعشر هو الأرض الغير
خمس معدن نقد ونحو
حديد في أرض خراج أو
عشر

المملوكة وأنه قال وأما
المعدن فلا يخلو أمان
وجده في دار الاسلام أو
دار الحرب في أرض مملوكة
أو غير مملوكة فان وجده
في دار الاسلام في أرض
غير مملوكة ففقه الخمس
وأن وجده في أرض
مملوكة أو دار أو منزل أو
حانوت فلا خلاف في ان
الاربعة الاخماس لصاحب
الملك وحده هو أو غيره
واختلف في وجوب الخمس
ثم قال وأما اذا وجده في
دار الحرب الخ لكن اذا
حمل كلام المصنف هنا
على غير المملوكة وذلك
كالمغارة برد عليه انها
ليست عشيرة ولا خراجية
فكيف يعبر عنها بأرض

المغرب فظاهره انه حقيقة فيهما مشتر كما معنويا وليس خاصا بالدين ولودار الامر فيه بين كونه مجازا
فيه أو متواطئا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما في غاية البيان
والبدائع من أن الركاز حقيقة في المعدن لأنه خلق فيها مركا وفي الكنز مجاز بالمجاورة وفي المغرب
عدن بالمكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة لان الناس
يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانبثاق الله فيه جوهرهما واثباته اياه في الأرض حتى عدن فيها
أي ثبت اه (قوله خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة
والسلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز وانطلق على المعدن ولأنه كان في أيدي الكفرة وحوته
أي يدبنا غلبة فكان غنيمة وفي الغنيمة الخمس الا ان الغنائم يد احكمية لثبوتها على الظاهر وأما
الحقيقة فلا وادعوا اعتبارنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كانت
للاوحد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفير
وقيد به احترازه عن المائعات كالقار والنفط والمخوعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة
والجواهر كالياقوت والفيروز والزمرد فلا شيء فيها وأطلق في الواحد فشميل الحر والعبد والمسلم
والذمي والمبالغ والصبي والدكر والانس كالمحيط وأما الحر في المستأمن اذا عمل بغير إذن الامام لم
يكن له شيء لانه لاحق له في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لانه استعمله فيه واذا عمل رجلان في
طلب الركاز وأصابه أحدهما يتكون للواحد لانه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أخماسه للواحد
واذا استأجر أجرا للعمل في المعدن والمصاب للمستأجر لانهم يعملون له وعن أبي يوسف لو وجد ركازا
فباعه بعوض والخمس على الذي في يده الركاز ويرجع على المائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي
المبسوط ومن أصاب ركازا وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك أمضى
له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد وصله الى مستحقه وهو في أصابة الركاز غير محتاج الى الحماية
فهو ركازة الاموال الباطنة اه وفي البدائع ويجوز دفع الخمس الى الوالدين والمولودين والفقراء
كفي الغنائم ويجوز للواحد أن يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الاربعة الاخماس بان كان
دون المائتين اما اذا بلغ مائتين وأنه لا يجوز له تناول الخمس اه وهو دليل على وجوب الخمس
مع فقر الواحد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي أن لا يجب الخمس مع الفقر كالقطعة لانا نقول
ان النص عام فيتناول كذا في المعراج وقيد بكونه في أرض خراج أو عشر ليخرج الدار فانه لا شيء
فيها لكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمغارة اذ يقتضي انه لا شيء في المأخوذ منها وليس
كذلك فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفة المأخوذ لا تمنع
الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب
اه واستشهد له في ضياء المحلوم بقول عدي بن حاتم الطائي ربت في الجاهلية وخست في الاسلام
والخمس بضمين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان لله خمسة اه فعلم ان قوله في المختصر
خمس بتحقيق الميم لانه متعد فجاز بناء المفعول منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم ظنا منه

العشر والمخراج الا أن يوجد أرض عشر أو حراج غير مملوكة (قوله والصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز الخ) قال ان
في النهر فيه بحث بل يصح أن يكون للاحتراز عن الدار ويعلم حكم المغارة بالاولى لانه اذا وجب في الأرض مع الوظيفة فلان يجب في
الحالة عنها أولى اه قلت وفي دعوى الاولوية نظرا لانهم جعلوا عدم لزوم المؤن دليلا على عدم وجوب الخمس كما يذ كر المؤلف في

المقولة الثانية تأمل (قوله لما علمت ان الخنف متعدد) أي فبني للفعول من غير نقله الى باب التضعيف على ان التشديد لا معنى له هنا لان خست الشيء بمعنى جعلته خسة اخصاس كما في النهر وأما الذي بمعنى أخذت خسة ٢٥٣ فهو الخنف كما مر من المغرب

(قوله واختلفوا في وجوب الخمس) الظاهر ان الخلاف فيه جارفي الارض المملوكة للواحد أو لغيره بدليل قوادقه تبعاً للبداية سواء وجدته هو أو غيره أي المالك أو غير المالك فقول المتن غير المالك فقول المتن لا داره وأرضه وكثر وباقيه للمخطة له وزئبق لا داره وأرضه بارباع الضمير للواحد ليس احترازاً عن الارض المملوكة لغير الواحد بل هما سواء في عدم وجوب الخمس فيهما كما استوفى ان الاربعة الاخصاس للمالك سواء كان هو الواجب أو غيره وبعبارة التنوير تقتضي خلاف ذلك فانه قال وباقيه أي باقي المعدن بعد الخمس لما لكها ان ملكته ولا فلا واحد ولا شيء فيه ان وجدته في داره وأرضه فقوله وباقيه لما لكها يدل على انه لو كان الواحد غير المالك لخمس الباقي للمالك ولو كان الواحد هو المالك لا يخمس بل الكل له لقوله بعده ولا شيء فيه ان وجدته في داره وأرضه فتأمل (قوله

ان الخنف لازم لما علمت ان الخنف متعدد وانه من باب طلب (قوله لا داره وأرضه) أي لا اخص في معدن وجدته في داره أو أرضه واتفقوا على ان الاربعة الاخصاس للمالك سواء وجدته هو أو غيره لانه من توابع الارض بدليل دخوله في البيع بغير شعية فيكون من أجزائها واختلفوا في وجوب الخمس قال أبو حنيفة لا اخص في الدار والبيت والمنزل والمحائوت مما كان المالك أو ذمياً كما في المحيط وفي الارض عنه روايتان اختار المصنف انها كالدار وقال يجب الخمس لا إطلاق الدليل وله انه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدي الروايتين وهي رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر أو الحراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكراراً من الثمار لا يجب فيه شيء لما لنا بخلاف الارض وفي البدائع هذا كله اذا وجد في دار الاسلام فاما اذا وجد في دار الحرب فان وجدته في أرض غير مملوكة فهو له ولا اخص فيه كما في الكنز وأورد على كون المعدن من أجزاء الارض جواز التيمم به وليس بجائز وأجاب في المعراج بانه من أجزائها وليس من جنسها كالخشب (قوله وكثر) بالرفع عطف على معدن أي وخمس كثر وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله أن يصرفه الى نفسه ان كان فقيراً كما قدمناه في المعدن وجوب الخمس اتفاقاً للعموم الحديث وفي الر كاز الخمس كما قدمناه (قوله وباقيه للمخطة له) أي الاخصاس الاربعة للذي ملكه الامام البقعة أول الفتح وان كان مستافاً لورثته ان عرفوا والا فهو لاقصى مالك للارض أو لورثته كذا في البدائع وقيل يوضع في بيت المال ورجحه في فتح القدير وفي التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا كله عندهما وقال أبو يوسف ان الباقي للواحد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه ولهما ان يد المخط له سبقت اليه وهي يد المخصوص فملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كما اذا اصطاد سمكة في بطنه اذ لم يملكه ثم بالبيع لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزائها فينقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك الارض فان ادعى انه ملكه والقول قوله اتفاقاً كذا في المعراج أطلق في الكنز فتعمل النقود وغيرها من السلاح والآلات وأثاث المنازل والغصص والقمش لانها كانت ملكاً للكفار فبوتة أي ديننا قهر افصارت غنيمة وقيدناه بدفين الجاهلية بان كان نقشه صنماً أو اسم مملوكهم المعروفين للاحتراز عن دفين اهل الاسلام كالكتوب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخر معروف للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمهما معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلامياً في زماننا لتقدم العهد وأشار بقوله للمخطة له الى انه وجدته في أرض مملوكة لانه لو وجدته في أرض غير مملوكة كالجبال والمفاضة فهو كالمعدن يجب خسه وباقيه للواحد مطلقاً كان أو عبداً كما ذكرناه وفي المغرب الخطة المكان المخط لبناء دار أو غير ذلك من العمارات وفي المعراج انما قالوا للمخطة له لان الامام اذا اراد قسمة الاراضي يخط لكل واحد من الغانمين ويجعل تلك الناحية له (قوله وزئبق) أي خمس الزئبق عند أبي حنيفة ومحمد وعن أبي يوسف لا شيء فيه لانه مانع ينسج من الارض كالقير وله ما انه ينطبع مع غيره فانه حجر

٣٢ - بحر ثاني وعن أبي يوسف لا شيء فيه) قال الرملي أي في روايته الاخيرة وأقول الخلاف في المصاب في معدنه أما الوجود في خزان الكفار ففيه الخمس اتفاقاً كذا في النهر وهذا أيضاً فيما اذا وجدته في غير أرضه وداره أما اذا وجدته فيها لا سبيل لاحد

يطبخ في سبيل منه الرثيق فاشبه الرصاص وهو يكسر الماء بعد الهزمة الساكنة كذا في المغرب وقيل هو حيوان لانه ذو وحش يتحرك بالارادة ولهذا يقتل كذا في المعراج وفي فتح القدير انه بالياء وقد تهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهزمة مثل زبير الثوب وهو ما يع لوجديده من الوبرة لاخذة لاعلى وجه القهر والغلبة (قوله لا ركاز دار حرب) أى لا تخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس بعنينة لاخذة لاعلى وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه أطلق في الركاز فشميل الكثر والمعدن والقديوري وضع المسئلة في الكثر ليعين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكثر فان شيخ الاسلام أوجب الخمس فيه كما في المعراج وأطلق في دار الحرب فشميل ما اذا وجدته في أرض غير مملوكة أو في مملوكة لهم لكن اذا كانت غير مملوكة فالكل له سواء دخل بأمان أو لالان حكم الامان يظهر في المملوك لافي المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بأمان رده الى صاحبها محرمة أموالهم عليه بغير الرضا وان لم يرده اليه ملكه ملكا حينئذ فسدله التصديق به فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسد الان الفساد يرتفع ببيعه لا متناع فسخته حينئذ وان دخل بغير أمان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذوو منعة دار الحرب وظفر وابتش من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لمحصل الاخذة على طريق القهر والغلبة (قوله وفيه زوج ولؤلؤ وعنبر) أى لا تخمس هذه الاشياء أما الاول فلا به حجر مضى به وجد في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في الحجر ونحوه الباقوت والحواهر كما قدمناه من كل جامع لا ينطبع أطلقه وهو مفيد بما اذا أخذها من معدنها أما اذا وجدت كنز او هر دفين المجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكثر الا المسالبة لكونه غنيمة وأما الثاني والمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كنز في بحر البحر وهذا عندهم ما قال أبو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد المملوك ولهم ان قعر البحر لا يرد عليه قهر أحد فانعدمت اليدوهن شرط الوجوب والحاصل ان الكثر لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كيفما كان سواء كان من جنس الارض أو لم يكن بعدان كان مالا متقوما وأما المعدن فثلاثة أنواع كما قدمناه اول الباب واللؤلؤ مطرار بيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ والعنبر خشيش ينبت في البحر أو خشي دابة في البحر والله سبحانه أعلم

لا ركاز دار حرب وفيه زوج
وؤلؤ وعنبر
باب العشر

عليه ولا تخمس كما صرح
به في التتارخانية (قوله
ملكه ملكا حينئذ) قال
في النهر المذكر في المحيط
وعبره انه ان أخرجه الى
دار الاسلام ملكه ملكا
حينئذ (قوله والحاصل
ان الكثر لا تفصيل فيه)
أى الكثر غير المستخرج
من البحر
باب العشر

باب العشر

هو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرايطها وقدر المفروض ووقته وصفته وركنه وشرايطه وما يسقطه أما الاول فثبت بالكتاب قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه وبالسنة ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وبالاجماع وأما الكيفية فتقدم في الزكاة انه على الفور أو التراخي وأما سببها فالارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الحراج فان سببه الارض النامية حقيقة أو تقديرا بالتمكين فلو تمكن ولم يزرع وجب الحراج دون العشر ولو أصاب الزرع آفة لم يجبا وقد مناه حكم تجبيل العشر وانه على ثلاثة أوجه في مسألة تجبيل الزكاة وأما شرايطها فنوعان شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يتبدأ الا على مسلم بالاخلاف وأما كونه يتحول الى الكافر فسيأتي مفصلا والثاني العلم بالفرضية وهو

(قوله على قولهما العشر علمها بالحصاة الخ) كذا أطلقه في المعراج والسراج والمجتبي وفي الفتح لوزار ع بالعشرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الارض كافي الاجارة ٢٥٥ وعندهما يكون في الزرع

كالاجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قولهم اه ومثله في النهر (قوله والحشيش) أقول فيه دليل على عدم وجوب العشر في القلي وهو شئ يتخذ من حريق المحص

يجب في غسل أرض العشر ومسقى سماء وسج بالشرط نصاب وبقاء الا الحطب والقصب والحشيش

وهو من الحشيش والظلمة يأخذونه والله تعالى أعلم رملى (قوله أطلقه قتناول القليل والكثير) فيكون قوله بالشرط نصاب تصريحاً بما علم وفائدته التنصيص على خلاف قول الصاحدين (قوله لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلا شئ فيه) قال الرملى أقول يجب تقييده بخرج المقاطعة فلو وجد في أرض خراج المقاسمة ففيه مثل ما في الثمر الموجود فيها وقوله ولا شئ في ثمار أرض الخراج صريح فيما قلنا وأنت على علم انه عند الإطلاق ينصرف الى الموطأ اه وقد تجاب

عام في نيل عبادة أيضا وأما العقل والبلوغ فليس من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز للإمام أن يأخذه جبرا ويسقط عن صاحب الارض الا انه لا ثواب له الا اذا أدى اختيارا ولذا الوفاة من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة وكذا ملك الارض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الارض الموقوفة رجب في أرض المأذون والمكاتب ويجب على المؤجر عنده وعندهما على المستأجر كالمستعير ويسقط عن المؤجر بهلاكه قبل الحصاد لانه وفي المزارعة على قولهما والعشر علمها بالحصاة وعلى قوله على رب الارض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصه المزارع يكون ديناً في ذمته وفي الارض المغصوبة على الغاصب ان لم تنقصها الزراعة وان نقصتها فعلى رب الارض عنده وعندهما في الخراج ولو كانت الأرض خراجية فخراجها على رب الارض في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الارض كذا في البدائع وغيره وفي الخلاصة والظاهرية ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحداً ولا ينفك للمالك وزرعها الغاصب أما اذا كان مقراً للمالك ببنية عادلة ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الارض اه وأما شرائط الملكية فان تكون عشرية فلا عشر في الخراج من أرض الخراج لانهم لا يجتمعان وسيأتي بيان العشرية ووجود الخراج وأن يكون الخراج منها ما يبق بعد زراعته غناء الارض فلا عشر في الحطب ونحوه وسيأتي بيان قدره وأما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند التقية والجذأ وما ركنه والتعليك كالزكاة وشرائط الاداء ما قدمناه في الزكاة وأما ما يسقطه فهلاك الخراج من غير صنعته وبهلاك البعض يسقط بقدره وان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار ديناً في ذمته ومنها الردة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذا في البدائع مختصراً (قوله يجب في غسل أرض العشر ومسقى سماء وسج بالشرط نصاب وبقاء الا الحطب والقصب والحشيش) أي يجب العشر فيما ذكر أما في العسل فللحديث في العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها أطلقه قتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقد روى يوسف نصابه بخمسة أوسق وعن محمد بخمسة افراق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً قيد بارض العشر لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلا شئ فيه لما ذكر ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شئ في ثمار أرض الخراج لا متناع وجوب العشر والخراج في أرض واحدة وفي المعراج وقول محمد لا شئ فيه أي في العسل ولكن الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستئصال اه وفي المسوط ان صاحب الارض يملك العسل الذي في أرضه وان لم يتخذها لذلك حتى له أن يأخذه من أرضه بخلاف الطير اذا فرخ في أرض رجل فآخه رجل وأخذه فهو للاحد لاخذ لان الطير لا يفرخ في موضع ليترك فيه بل ليطير فلم يصر صاحب الارض محرزاً للفرخ بملكه اه ولو وجد العسل في المغارة أو الجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال أبو يوسف لا شئ فيه لان الارض ليست بمملوكة ولهما ان المقصود من ملكها النماء وقد حصل وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بارض العشر

بان المراد من قوله فلا شئ فيه نفى وجوب العشر لان الكلام فيه فلا ينافي وجوب القسم اذا كانت أرضه خراجية خراجها مقاسمة تأمل (قوله وبهذا علم ان التقييد الخ) ظاهره ان الجبال والمغارة ليست بعشرية مع ان العشر واجب في الخراج منها وقد قال

ونصفه في مسقي غرب
ودالية ولا ترفع المؤن
وضعه في أرض عشرية
لتغلي وان أسلم أو ابتاعها
منه مسلم أو ذمي وخراج
ان اشترى ذمي أرضا
عشرية من مسلم

في الحامية على ان أرض
الجبال التي لا يصل إليها
الماء عشرية تامل وعبرة
الغرر يجب في عسل
أرض عشرية أو جبل قال
الشيخ اسمعيل نص عليه
أي على الجبل وان كان
معلوما بمقابلته لان أرض
الجبل الذي لا يصل إليه
الماء عشرية كما في النوازل
والحامية والخالصة
وغيرها للشعار بعدم
اعتبار ما روى عن أبي
يوسف اه (قوله الثلاثة)
أي المحطب والقصب
والخشيش (قوله ونصاب
القصب السكر الخ)
تصرف في عبارة الفتح
وهي بتمامها قال في شرح
الكنز في قصب السكر
العشر قل أو أكثر وعلى

قياس ٣

(قوله خمسة أطنان)
الطن بالطاء المهمل حرة
القصب قاله الشيخ اسمعيل
(قوله نظرا للفقراء)
الظاهر أن يقال نظرا
٢ هكذا بياض بالاصل

للاحتراز عن أرض الخراج فقط فلو قال يجب في عسل أرض غير الخراج لكان أولى وأما وجوبه
فيماسقي بالمطر أو بالسيح كما النيل فتفق عليه للدلالة السابقة وأما قواه بلا شرط نصاب وبقاء
فذهب الامام وشرطا هما فصار الخلاف في موضعين لهما في الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس
في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق رواه مسلم وله اطلاق الآية وما أخرجنا لكم من
الأرض والمحدث فيمسقت السماء العشر وتأويل مرويهما ان المنقز كاة التجارة لانهم كانوا
يتبايعون بالواسق وقيمة الوسق أربعون درهما أو تعارض الخاص العام فقدم العام لانه أحوط
ولهما في الثاني الحديث ليس في الخضر اوات صدقة واه التمسك بالعمومات وانما استثنى الثلاثة
لانه لا يقصد بهما الاستغلال الأرض غالباً حتى لو استغل بها أرضه وحب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد
به الاستغلال الأرض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبر
البنج والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها وكذا الأعشير فيمنها هو تابع للأرض كالنخل والاشجار
لانه بمنزلة جزء الأرض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران لانه
لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفور والسمك وبزله لان كل واحد منهما مقصود فيه ثم اختلفا فيما
لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبرا بويوسف قيمة أدنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة أدم من
أعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة أجمال كل حل ثلاث مائة من وفي الزعفران خمسة أمنا ولو
كان الخراج نوعين يضم أحدهما الى الآخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كانا جنسين كل
واحد أقل من خمسة أوسق وانه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول أبي يوسف ان تبلغ قيمته قيمة
خمس أوسق من أدنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمنا فاذا بلغ القصب قدرا يخرج منه
خمس أمنا سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي أن يكون نصاب القصب عنده خمسة أطنان كما في
عرف ديارنا (قوله ونصفه في مسقي غرب ودالية) أي ويجب نصف العشر قيماسقي بالة للحديث
والغرب دلو عظيم والدالية دلو اب عظيم تدبره البقروان سقي بعض السنة بالة والبعض بغيرها فالعشر
أكثرها كما مر في السائمة والعلوفة وان استويا يجب نصف العشر نظرا للفقراء كافي السائمة وظاهر
الغاية وجوب ثلاثة أرباع العشر (قوله ولا ترفع المؤن) أي لا تحسب أجرة العمال ونفقة البقروكرى
الانهار وأجرة الحافظ وغير ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا
معنى لرفعها أطلقه فشمّل ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب اخراج الواجب من جميع ما خرجه
الأرض عشر أو نصفها الا ان مات كلفه يأخذه بعشر أو نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه
بعض الناس (قوله وضعفه في أرض عشرية لتغلي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي) أي يجب
عشران في أرض الى آخره وفيه ثلاث مسائل الاولى الأرض العشرية اذا اشترها تغلي والمذهب
تضعفه عليه لاجماع الصحابة الثانية اذا أسلم التغلي والتضعيف باق عليه لان التضعيف صار
وظيفة الأرض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثة اذا اشترها منه مسلم أو ذمي فكذلك لانها انتقلت
اليه بوظيفتها كالخراج فان أسلم أهل البقاء عليه وان لم يكن أهلاً لا يتدانه ورد الواجب أبو يوسف في
المستثنى الى عشر واحد والداعي الى التضعيف (قوله وخراج ان اشترى ذمي أرضا عشرية
من مسلم) أي يجب الخراج لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها ولا وجه الى التضعيف لان
الكلام في غير التغلي بخلاف الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كازق وبه اندفع قول أبي
يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر وحاصل هذه المسائل ان الأرض اما عشرية

لما كان النظر للفقراء في وجوب ثلاثة أرباع العشر تأمل (قوله أما الأول فلتحول الصفة إلى الشئ فبيع الخ) أقول صرحوا في الشفعة بأن الأخذ بالشفعة شراء من المشتري إن كان الأخذ بعد القبض وإن ٢٥٧ كان قبله فشرأ من البائع لتحول الصفة إليه

ووضع المسئلة هنا بعد القبض فيكون شراء من الذي فهو مشكل ويمكن الجواب عنه بما نقله في النهاية عن نوادر زكاة المسوط ولو أن كافرأ اشترى أرضاً عشرية وعشران أخذها منه مسلم بشفعة أو رد على البائع للفساد وإن جعل مسلم داره بستاناً ذو ثؤنته تدور مع مائه بخلاف الذي وداره حركتين قبر ونقط في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج

فعليه فيها الخراج في قول أبي حنيفة رحمه الله ولكن هذا بعد ما ينقطع حق المسلم عنها من كل وجه حتى لو استحقها مسلم أو أخذها مسلم بالشفعة كانت عشرية على حالها سواء وضع عليها الخراج أو لم يوضع لأنه لم ينقطع حق المسلم عنها اه تأمل رملي (قوله وجوابه أن المنوع الخ) حاصل الجواب تسليم أن وضع الخراج على المسلم ابتداء حائز لكن لا مطلقاً بل إذا كان برضاه وإن المنوع وضعه عليه

أو خراجية أو تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلي بالمسلم إذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها أو التضعيفية فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ترجع إلى عشر واحد فإذا اشترى التغلي الخراجية بقيت خراجية أو التضعيفية فهي تضعيفية أو العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافاً لمحمد وإذا اشترى ذمي غير تغلي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها أو عشرية صارت خراجية إن استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لو جوب الخراج وشرطه في الهداية أن الخراج لا يجب إلا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض (قوله وعشران أخذها مسلم بالشفعة أو رد على البائع للفساد) أما الأول فلتحول الصفة إلى الشئ فبيع كأنه اشتراها من المسلم وأما الثاني فلا نه بالرد والفسخ جعل البيع كأن لم يكن لأن حق المسلم وهو البائع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق الرد وأشار بقوله للفساد إلى كل موضع كان الرد فيه فسخاً كالرد بخيار الشرط والرؤية مطلقاً والرد بخيار العيب إن كان بقضاء أو ما بغير قضاء فهي خراجية على حالها كالأقالمة لأنها فسخ في حق المتعاقدين يبيع جديد في حق ثالث فصارت شراء من الذي فتنتقل إلى المسلم بوظيفتها فاستفيد من وضع المسئلة أن الذي أن يرد بها بعيب قديم ولا يكون وجوب الخراج عليها عيباً حادثاً لأنه يرتفع بالفسخ بالقضاء فلا يمنع الرد (قوله وإن جعل مسلم داره بستاناً ذو ثؤنته تدور مع مائه) يعني فإن سقاه بماء العشر فهو عشرى وإن سقاه بماء الخراج فهو خراجي وإن سقاه مرة من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعليه العشر لأنه أحق بالعشر من الخراج كذا في غاية البيان واستشكل العتابي وجوب الخراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان أن الإمام السرخسي ذكر في كتاب الجامع أن عليه العشر بكل حال لأنه أحق بالعشر من الخراج وهو الاظهر اه وجوابه أن المنوع وضع الخراج عليه ابتداء جبراً أما باختياره فمجرد وقد احتاره هنا حيث سقاه بماء الخراج فهو كما إذا أحيا أرضاً ميتة بأذن الإمام وسقاه بماء الخراج فإنه يجب عليه الخراج والسنن موط عليها حاظ وفيها أشجار متفرقة كذا في المعراج بيد يجعلها بستاناً لأنه لو لم يجعلها بستاناً وفيها نخيل تغل أكرار الأشي فيها وأما الذي فإن الخراج واجب عليه مطلقاً ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله (بخلاف الذي) لأنه أهل له لا للعشر (قوله وداره حر) لأن عمر رضى الله عنه جعل المساكن عفواً وعليه إجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالجوسى ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب بالدلالة لأن الجوسى أبعد عن الإسلام محرمة من كحنته وذبايحهم (قوله كعين قبر ونقط في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج) لأنه ليس من أنزال الأرض وإنما هو عين فواره كعين الماء فلا عشر ولا خراج إن لم يكن وراء موضع القبر والنقط أرض فارغة صالحة للزراعة وأما إذا كان وراءه موضع صالح للزراعة فلا يجب شيء إن كان في أرض العشر لأن العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة بل لابد من حقيقة الحراج وأما إن كان في أرض خراج وجب الخراج لأنه يكفي لوجوبه التمكن من الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر والقبر هو الرقت ويعال الفار والنقط بالفتح والكسر وهو أفصح دهن يعمل الماء وفي معراج الدراية ولا يمسح موضع القبر في رواية ابن سماعة عن محمد بن موسى لا يصح للزراعة وقال بعض مشايخنا يمسح لأن موضع القبر تبع للأرض فيمسح معه تبعاً وإن كان لا يصح للزراعة كارض في بعض جوانبها سبخة فإنها تمسح مع الأرض ويوضع الخراج

بمجر ثاني جبراً وأجاب في الفتح بما حاصره أن هذا ليس فيه وضع الخراج عليه ابتداء أصلاً وإنما هو انتقال ما بوظيفته الخراج إليه بوظيفته وهو الماء فإن وظيفته الخراج فاداسق به انتقل هو بوظيفته إلى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية

فيها لكونها تابعة لما يصلح للزراعة اه وظاهر المختصر يدل على قول البعض فانه اوجب الخراج مطلقا ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشيرة فالارض العشيرة ارض العرب كلها قال محمد بن من العذيب الى مكة وعدن ابين الى أقصى جربالين بمهرة وذكر الكرخي انها ارض الحجاز وتامة واليمن ومكة والطائف والبرية ومنها الارض التي أسلم أهلها طوعا أو فتحت قهرا وقسمت بين الغائبين وأما الارض الخراجية فافتحت قهرا وتركت في أيدي أربابها وارض نصارى بني تغلب والموت التي أحياها ذمي مطلقا ومسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد عليها وعن أبي يوسف انها خراجية لا مكان اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة كذاني البدائع وغيرها والله أعلم

باب المصرف

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجردوا عنها مصروا كذا في ضياء المحلوم ولم يقيد في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما أشير اليه في النهاية وينبغي اخراج خمس المعادن لان مصرفه الغنائم كما صرح به الاستيعابي وغيره وقد ذكر الاصناف السبعة وسكت عن المؤلف قلوبهم للإشارة الى السقوط للاجتماع الفحائي وهو من قبيل انتهاء المحكم لا انتهاء علته الغائبة التي كان لاجلها الدفع فان الدفع كان للاعزاز وقد أعز الله الاسلام وأغنى عنهم واختار في العناية انه ليس من باب النسخ لان الاعزاز الآن في عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ وتعبه في فتح القدير بان هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وهم كانوا ثلاثة أقسام قسم كان الاعطاء ليتألفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم أسلوا وفيهم ضعف فكان يتألفهم ليتناولوا يقال ان نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لان النسخ دليل الاجماع لا هو بناء على انه لا اجماع الا عن مستند فان ظهر والواجب المحكم بانه ثابت على ان الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (قوله هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير) أي المصرف الفقير والمسكين والمسكين أدنى حالا وفرق بينهما في الهداية وغيرها بان الفقير من له أدنى شيء والمسكين من لا شيء له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كذا في الكافي والاولى أن يفسر الفقير بمن له مادون النصاب كما في النقاية أخذ من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك مادون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة ولا خلاف في انها مصنفان هو الصحيح لان العطف في الآية يقتضي المغايرة وانما الخلاف في انها مصنفان أو مصنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والنذر فقال أبو حنيفة بالاول وهو الصحيح كافي غاية البيان وأبو يوسف بالثاني فلو أوصى بثلاث ماله لفلان وللفقراء والمساكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وانما جاز صرف الزكاة الى مصنف واحد اعني لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالمصرف الى مصنف واحد الوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصي له فانها تجوز للعتي أيضا وقد يكون للموصي أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجوز على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذا في البدائع والله أعلم

باب المصرف

هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير

(قوله وعدن ابين) قال في القاموس وعدن ابين محرقة جزيرة بالين أقام بها ابين

باب المصرف

(قوله وينبغي اخراج خمس المعادن) الاولى أن يقول خمس الزكاة الشامل للكثرة أيضا لانه كالمعدن في المصرف قاله بعض الفضلاء

أوصى بثلاث ماله للأصناف السبعة فصرف إلى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا في المحط وفي
 الخانية والذي له دين مؤجل على إنسان إذا احتج إلى النفقة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته
 إلى حلول الأجل وإن كان الدين غير مؤجل وإن كان من عليه الدين معسر يجوز له أخذ الزكاة في أصح
 الأقاويل لأنه بمنزلة ابن السبيل وإن كان المديون موسراً معترفاً لا يحل له أخذ الزكاة وكذا إذا كان
 جاحداً وله عليه دين عاقل وإن لم تكن دينه عادلة لا يحل له أخذ الزكاة ما لم يرفع الأمر إلى القاضي
 فيحلفه فإذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة اهـ والمراد من الدين ما يبلغ نصاباً كما لا يخفى وفي فتح
 القدير ولو دفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصاباً وهو موسر بحيث لو طلبت إعطائه لا يجوز
 وإن كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز اهـ وهو مقيد لمعوم ما في الخانية والمراد من المهر ما تعورف
 تجهيله لأن ما تعورف تأجيله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون في الأول عدم إعطائه بمنزلة
 اعساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضي مما لا ينبغي للمرأة بخلاف غيره لكن في
 البرازية وإن كان موسراً أو المجمل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتى للاحتياط وعند الإمام يجوز
 مطلقاً وسيأتي بيان النصب الثلاثة آخر الباب إن شاء الله تعالى (قوله والعامل) تقدم تفسيره في
 باب العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي أيضاً وقد مر الفرق بينهما فاعطى ما يكفيه
 وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وإياهم مادام المال باقياً إلا إذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يراد على
 النصف لأن التنصيف عين الانصاف قيدنا بالوسط لأنه لا يجوز له أن يتبع شهوته في الأكل والشرب
 والملبس لأنها حرام لكونها اسرافاً محضاً وعلى الإمام أن يبعث من يرضى بالوسط من غير اسراف ولا
 تقتير كذا في غاية البيان وفي البرازية المصدق إذا أخذ عماله قبل الوجوب أو القاضي استوفى
 رزقه قبل المدة جاز والأفضل عدم التجمل لاحتمال أن لا يعيش إلى المدة اهـ وقيدنا ببقاء المال
 لأنه لو أخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عماله ولا يعطى من بيت المال شيئاً كذا في الإحناس
 عن الزيادات وما يأخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة لها شئ من شرفه كما سيأتي وانما حلت للغني مع
 حرمه الصدقة عليه لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية والغني لا يمنع من تناولها عند
 الحاجة كإبن السبيل كذا في البدائع والتحقيق أن فيه شبهة بالاجرة وشبهة بالصدقة فالأول يحل للغني
 ولا يعطى لو هلك المال أو أداها صاحب المال إلى الإمام وللثاني لا يحل لها شئ ويسقط الواجب عن
 أرباب الأموال لو هلك المال في يده لأن يده كيد الإمام وهونائب عن الفقراء ولا تكون مقدرة وفي
 النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجرى له منها رزق فإنه لا ينبغي له أن يأخذ من ذلك
 وإن عمل فيها ورزق من غيرها فلا بأس بذلك اهـ وهو قيد صحة توليته وإن أخذه منها مكروه لا حرام
 ومن أحكام العامل ما ذكره في البرازية أن العامل إذا ترك المخرج على المزارع بدون علم السلطان يحل
 له لو مصرفاً كالسلطان إذا ترك المخرج له (قوله والمكاتب) أي يعان المكاتب في فك رقبة وهو
 المراد بقوله تعالى وفي الرقاب هو منقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري وأطلقه فشم
 ما إذا كان مولاه فقيراً أو غنياً وهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكاً له أولاً والذي في بعض التفاسير
 أنه لا يملك قال القاضي البيضاوي والعدول عن اللام إلى في الدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب
 وقيل للإيدان بأنهم أحق بها اهـ وقال الطيبي في حاشية الكشف انما عدل عن اللام إلى في في الأربعة
 الأخيرة لأن الأربعة الأول مملوك لمعاشي أن يدفع إليهم والأربعة الأخيرة لا يملكون ما يدفع إليهم
 انما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لأن التعدينية بنى مقدراً للصرف فالرقاب يملكه السادة

والعامل والمكاتب

(قوله وكذا إذا كان جاحداً الخ) قال في النهر
 بقي أنه في الأصل لم يجعل
 الدين المحمود نصيباً ولم
 يفصل بين ما إذا كان له دينه
 عادلة أولاً قال السرخسي
 والصحيح جواب الكتاب
 إذ ليس كل قاض يعدل
 ولا كل دينه يقبل والمجنى
 بين يدي القاضي ذل وكل
 أحد لا يختار ذلك وينبغي
 أن يعول على هذا كما في
 عقد الفرائد اهـ (قوله
 وسيأتي بيان النصب الخ)
 أي عند شرح قوله وغنى
 يملك نصاباً وكان الأولى
 أن يقول وسيأتي أن
 النصب ثلاثة (قوله
 وإن أخذه منها مكروه)
 قال في النهر المراد كراهة
 التحريم لقولهم لا يحل له
 ذلك لكن ما مر من أن
 من شرائط الساعي أن
 لا يكون هاشمياً يعارضه
 وهذا الذي ينبغي أن
 يعول عليه

(قوله يمكن بقى الخ) قال الرملى الذى يقتضيه نظر الفقيه الجواز نامل اه قلت بل خرمه المقدسى فى شرحه فقال واذا ملك المدفوع له جازله صرفه ٢٦٠ فيما شاء (قوله وقد قالوا انه) أى دفع الزكاة (قوله فحينئذ لا تظهر ثمرته فى الزكاة)

قال فى النهر والخلف لفظى للاتفاق على ان الاصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر فنقطع الحاج يعطى اتفاقا اه هذا فى منح الغفار بعد ذكره ما مر عن البدائع من تعليل حل الدفع للعامل الغنى والمديون ومنقطع الغزاة وابن السبيل فيدفع الى كلهم أو الى صنف

بانه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية الخ قال وبهذا التعليل يقوى ما نسب الى بعض الفتاوى ان طالب العلم يجوز له أن يأخذ الزكاة وان كان غنيا اذا فرغ نفسه لافادة العلم واستفادته لكونه عاجزا عن الكسب والحاجة داعية الى ماله بدمنه وهكذا رأيت به بخط موثق وعزاه الى الواقعات والله تعالى أعلم اه قلت وقد رأيت به أيضا فى جامع الفتاوى معزيا الى المبسوط ونصه وفى المبسوط لا يجوز دفع الزكاة الى من يملك نصا بالالى طالب العلم

والمكاتبون لا يحصل فى أيديهم شئ والغارمون بصرف نصيبهم لارباب الديون وكذلك فى سبيل الله تعالى وابن السبيل مندرج فى سبيل الله وأفراد بالذكر تنبيه على خصوصية وهو مجرد عن المحرفين جميعا أى اللام وفى وعطقه على اللام ممكن وفى أقرب اه فقد صرح بان الأربعة الأخيرة لا يملكون شيئا ويستفاد منه انهم ليس لهم صرف المال فى غير الجهة التى أخذوا لاجلها وفى البدائع وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه عليك وهو ظاهر فى أن الملك يقع للمكاتب بفقيرة الأربعة بالطريقة الاولى لكن بقى هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفى المحيط وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمى لان الملك يقع للمولى من وجهه والشبهة ملحقة بالحقبة فى حقهم اه وفى شرح الجمع وان يحجز المكاتب محل مولاه وان كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله (قوله والمديون) أطلقه كالتدورى وقيده فى الكفاية بان لا يملك نصا بافاضلا عن دينه لانه المراد بالغارم فى الآية وهو فى اللغة من عليه دين ولا يجب قضاء كما ذكره القتبى وانما لم يقيده المصنف لان الفقر شرط فى الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له فى وطنه مال بمنزلة الفقير وفى الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين أولى من الدفع الى الفقير (قوله ومنقطع الغزاة) هو المراد بقوله تعالى وفى سبيل الله وهو اختياره لقول أبى يوسف وعند محمد منقطع الحاج وقيل طلبه العلم واقتصر عليه فى الفتاوى الظهيرية وفسره فى البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى فى طاعة الله تعالى وسبيل الحيرات اذا كان محتاجا اه ولا يخفى ان قيسد الفقير لا بدمنه على الوجوه كلها فحينئذ لا تظهر ثمرته فى الزكاة وانما تظهر فى الوصايا والوقفات كما تقدم نظيره فى الفقراء والمساكين (قوله وابن السبيل) هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يلدون مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غنى بمكانه حتى تحب الزكاة فى ماله ويؤثر بالاداء اذا وصلت اليه يده وهو فقير يدا حتى تصرف اليه الصدقة فى الحال لم حاجته كذا فى الكفاية فان قلت منقطع الغزاة أو الحج ان لم يكن فى وطنه مال فهو فقير والافه وابن السبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت هو فقير الا أنه زاد عليه بالانقطاع فى عبادة الله تعالى فكان مغاير للفقير المطلق الخالى عن هذا القيد كذا فى النهاية وفى الظهيرية الاستقراض لابن السبيل خير من قبول الصدقة وفى فتح القدير ولا يحل له ان يأخذ أكثر من حاجته وألحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان فى بلده ولا يقدر عليه الا به وفى المحيط وان كان تاجر له دين على الناس لا يقدر على أخذه ولا يجد شيئا يحل له أخذ الزكاة لانه فقير يدا كابن السبيل اه وهو أولى من جعله غارما كما فى فتح القدير وقد قدمنا فى بحث الفقير تفصيلا له فراجع (قوله فيدفع الى كلهم أو الى صنف) لان المراد بالآية بيان الاصناف التى يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى وان تحفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم ومن السنة أنه عليه الصلاة والسلام أتاه مال من الصدقة فجعله فى صنف واحد وهم المؤلفون قلوبهم ثم أتاه مال آخر فجعله فى الغارمين ولم يصرح فى الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس ولهذا ألحق لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد بحث بالواحد والمعنى فى الآية ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولا يرد

والغازى والمنقطع لقوله عليه السلام يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وان كان له نفقة أربعين سنة اه وهذا مناف لدعوى النهر تبعا لفتح القدير بالاتفاق نامل (قوله ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته)

خالفى

أقول تقدم عن شرح المجمع ان ابن السبيل اذا وصل الى ماله وبقي معه شيء من مال الزكاة الذي أخذه يحصل له كما يحصل لمولى
المكاتب الذي يحضر لكن لا منافاة فان ما هنا معناه انه يأخذ ما يغلب على ظنه انه قدر الحاجة لا أكثر ولا ينفي انه مع غلبة
الظن قد يفضل معه شيء فافاد ما في المجمع ان هذا الفاضل يحمل له (قوله وفيه خلاف أبي يوسف) أي في جواز دفع غير الزكاة
اليه خلاف أبي يوسف قال الرمي قال في الحاوي القدسي وبه نأخذ (قوله وأطلقه فشمئلت المستأمن) قال الرمي أي أطلق
في غاية البيان المحرري فشمئلت المستأمن ودخوله في المحرري ظاهر لانه ٢٦١ لا يقر في دار الاسلام وانما الاذن

خصه بوصف لا ينعى
اطلاق المحرري عليه تأمل
(قوله رجع المتبرع على
الدائن لا على المدينين)
الظاهر عبارة الزبلي
وهي يسترد الدافع وليس
للمدينون أخذه فقوله
وليس للمدينون أخذه هو

لا الى دمي وصح غيرها
وبناء مسجد وتكفين
ميت وقضاء دينه وشراء
قن يعتق

ثمرة قوله قضاء دين الغير
لا يقتضي التملك من
ذلك الغير لانه لو اقتضى
تملكه من المدينون كان
حق الاخذ عند المصادقة
المذكورة للمدينون لا
للدائن (قوله ويستفاد
منه ان رجوع المتبرع
الخ) أقول لفظ المتبرع
يستفاد منه انه بغير أمر
المدينون وقوله على الدائن
متعلق برجوع وقوله
فهو تملك منه أي من
المدينون أي انه بمنزلة
القرض منه والدائن

خالعني على ماني يدي من الدراهم ولا شيء في يدها فانه يلزمها ثلاثة ولو حلف لا يكلمه الايام أو
الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس
فالحاصل ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مسوغ للخلاف الا عند
تعذر الاصل وعلى هذا ان نصف الموصي به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير (قوله لا الى ذمي) أي
لا تدفع الى ذمي لمحدث معاذ خذها من أغنيائهم ووردها في فقرائهم لان التخصيص على الشيء ينفي
الحكم بمعاذاه بل للامر بردها الى فقراء المسلمين والصرف الى غيرهم ترك للامر وحديث معاذ
مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب ولئن كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي
وهو الفقير المحرري بالآية وأصوله وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول
(قوله وصح غيرها) أي وصح دفع غير الزكاة الى الذمي واجبا كان أو تطوعا كصدقة الفطر والكفارات
والمسندور لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلواكم في الدين الآية وخصت الزكاة بمحدث
معاذ وفيه خلاف أبي يوسف ولا يرد عليه العشر لان مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع الى
ذمي والصرف في الكل الى فقراء المسلمين أحب وقيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت أو
واجبة أو تطوعا لا تجوز للمحرري اتفاقا كما في غاية البيان لنوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين
قاتلواكم في الدين وأطلقه فشمئلت المستأمن وقد صرح به في النهاية (قوله وبناء مسجد وتكفين ميت
وقضاء دينه وشراء قن يعتق) بالجبر بالعطف على ذمي والضمير في دينه للميت وعدم الجواز لانعدام
التملك الذي هو الركن في الاربعة لان الكفن على ملك المتبرع حتى لو اقرس الميت السبع كان
الكفن للمتبرع لا لورثة الميت وقضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير المحي فالميت أولى
بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق الدائن والمدينون على عدمه رجع المتبرع على الدائن لا على
المدينون والاعتاق اسقاط لامتلاك قيد بقضاء دين الميت لانه لو قضى دين المحي ان قضاء بغير أمره
يكون متبرعا ولا يجزئه عن الزكاة وان قضاء بأمرة جاز ويكون الفاض كالو كليل له في قبض الصدقة
كذا في غاية البيان وقيد في النهاية بان يكون المدينون فقيرا ولا بد منه ويستفاد منه ان رجوع
المتبرع بقضاء الدين عند التصديق على الدائن محمول على ما اذا كان بغير أمر المدينون أما اذا كان بأمرة
فهو تملك منه فلا رجوع عند التصديق بانه لادين على الدائن وانما يرجع على المدينون وهو بعمومه
يتناول ما لو دفعه ناويا ل الزكاة وينبغي ان لا رجوع فيها كما بحثه المحقق في فتح القدير فليراجع والمحيلة
في الجواز في هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم يأمره بعد ذلك بالصرف الى هذه
الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط وأشار المصنف
الى أنه لو أطعم يتيمًا بنيتها لا يجزئه لعدم التملك الا اذا دفع له الطعام كالسوسة اذا كان يعقل

نائب عن المدينون في القبض لان من قضى دين غيره بأمرة لم يكن متبرعا فله الرجوع على الأمر وان لم يشترط الرجوع في الصحيح ولذا
قال وانما يرجع على المدينون (قوله كما بحثه المحقق الخ) وذلك حيث قال لانه بالدفع وقع الملك للفقير بالتملك وقبض النائب
عن الفقير وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابض لنفسه بعد القبض نيابة لا التملك الاول لان غاية الامر ان يكون
ملك فقيرا على ظن انه مدينون وادور عدمه لا يؤثر عدم الملك بعد وقوعه لله تعالى الخ وما وقع في النهر من انه يرجع على المدينون

القبض والا فلا ولد دفع الصغير الى وليه كذا في الخاتمة والمراد بالعقل هنا أن لا يرمى به ولا يخذل عنه
(قوله وأصله وان علا وفرعه وان سفل) بالجراي لا يجوز الدفع الى أبيه وجده وان علا ولا الى ولده
وولد ولده وان سفل لان المنفعة لم تنقطع عن المالك من كل وجه كما قدمه في تعريف الزكاة لان
الواجب عليه الاخراج عن ملكه رتبة ومنفعة ولم يوجد في الاصول والفروع الاخراج عن ملكه
منفعة وان وجد رتبة وفي عبده وجد الاخراج من رتبة كذا في المستصفي وفيه اشارة الى ان
هذا الحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها اليهم كاحد الزوجين كالكفارات
وصدقة الفطر والنذور وقبداً بصله وفرعه لان من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو أولى لما
فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والحالات الفقراء ولهذا
قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالاقارب ثم الموالى ثم الجيران وذكر في موضع آخر
معزى الى أبي حفص الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاييج فيسد حاجتهم وفي المحيط ولودفع
الى أخته ولها مهر على زوجها الموصى يبلغ نصاباً يجوز عن أبي حنيفة ولا يحل عندهما وبه يفتي
احتياطاً ولودفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من القرايب جازاً اذا لم يحتسبها من النفقة وفي القنية
دفع زكاته في مرض موته الى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقم بانه لا يصح كن أوصى
بالج ليس للوصى ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصية كذا هذا ثم رقم بانه يصح لكن للورثة الرد
باعتبار انه وصية اه والذي يظهر ترجيح الاول وأطلق في فرعه فشمّل ثابت النسب منه وغيره
اذا كان مخلوقاً من مائه فلا يدفع الى المخلوق من مائه بالزنا ولا الى ولده الذي نفاه وخرج ولد
المنعى اليها زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حياً فان على قول أبي حنيفة المرحوع عنه
الاولاد للاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم وتجاوز شهادتهم له كذا في معراج الدراية
لعدم الفرعية طاهر او على هذا فينبغي على هذا القول ان لا يجوز للثاني دفع الزكاة اليهم لوجود
الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المنتول في الفتاوى الولو الجيسة انه يجوز للثاني الدفع
اليهم وتجاوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه الفتوى وعليه فللاول الدفع اليهم
دون الثاني وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن المالك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى
الاصول والفروع وأحد الزوجين لان له ان يحسّر، الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس
لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لانه أبعد من نفسه كذا ذكر الاستيعابي وقيد بالصدقة الواجبة لان
صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذا في البدائع (قوله وزوجته وزوجها) أى
لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المرأة لزوجها لما قدمناه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفي
دفعها له خلافهما لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة قاله لامرأة ابن
مسعود وقد سأله عن التصديق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا في الهداية أطلق الزوجة فشمّل
الزوجة من وجهه فلا يجوز الدفع الى معتدة من بائن ولو بثلاث كذا في المعراج واعلم ان في شهادة
أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجية وقت الاداء وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة وفي الوصية
وقت الموت وفي الاقرار لها في مرض موته الاعتبار لوقت الاقرار وفي المحدود يعتبر كلا الطرفين
حتى لو سرق من امراته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصم لم يقطع كذا في النهاية وفي
فتاوى قاضيهان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها الوقت الحكم وسيأتى ان شاء الله تعالى
وفي الظهيرية رجل دفع زكاة ماله الى رجل وامره بالاداء فاعطى الوكيل ولد لنفسه الكبير أو الصغير

وأصله وان علا وفرعه
وان سفل وزوجته
وزوجها
سهولان الكلام فيما
اذا دفعه ناوياً الزكاة

أوامرته وهم يحاولون جاز ولا يمسك لنفسه شيئا ولو أن صاحب المال قال له ضعه حيث شئت له أن يمسك لنفسه أم (قوله وعبدته ومكاتبته ومديره وأم ولده ومعتق البعض) أي لا يجوز الدفع إلى هؤلاء لعدم التملك أصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لأن له حق في كسب مكاتبه ولذا لو تزوج بامة مكاتبته لم يجز بمنزلة تزوجه بامة نفسه ومعتق البعض كالمكاتب وإذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم أن الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا وهذا إذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فأعتق أحدهما حصته وهو معسر واختار الساكت الاستسعاء فلمعتق الدفع لأنه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لأنه مكاتبه وهذا إذا كان الشريك أجنبيا وإن كان ولده فلا لأن الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه وإن كان المعتق موسرا واختار الساكت تضعيمه فلا ساكت الدفع للعبد لأنه أجنبي عنه وليس للمعتق الدفع إذا اختار استسعاءه لأنه مكاتبه لما أنه بالضمنان بخير بين اعتاق الباقي أو الاستسعاء (قوله وغني يملك نصابا) أي لا يجوز الدفع له لمحدث معاذ المشهور ورخصه ما من أغنيائهم ورد هاهنا فقرائهم أطلقه فشمّل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الجوائح الأصلية الموجب لكل واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارع عماد كالموجب لثلاثة صدقة الفطر والأخيرة ونفقة القريب فإن كلا منهما محرم لا خذ الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فإنه لا يملك نصابا وتسمية الشارحين له نصابا وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي يجب فيه الزكاة إذا بلغ نحو مائتي درهم وخمس من الأبل اذ ليس بقوت اليوم مقدر الكسب في ضيائه التحلوم نصاب كل شيء أصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو يقتضي إطلاق النصاب عليه حقيقة اذ قوت اليوم أصل تحريم السؤال وقيدنا بكونه فارغا عن الجوائح الأصلية لأنه لو كان مستغرقا بها حلت له فتحل لمن ملك كتبنا تساوى نصابا وهو من أهلها للحاجة لأن زادت على قدرها أو كان جاهلا والفقهاء غني بكتبه ولو كان محتاجا إليها القضاء دينه فيجب بيعها كافي القنية من باب المحبس من القضاء ويحل لمن له دور وحوادث تساوى نصابا وهو محتاج لغاتها نفقته ونفقة عياله على خلاف فيه وإن عنده طعام سنة تساوى نصابا لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين وأنه يجب عليه بيع قوته الاقوت يومه كافي القنية من المحبس وحلت لمن له نصاب وعليه دين مستغرق أو منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها في الصيف وللزراع إذا كان له ثوران لا أن زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوى نصابا والفاضل عن سكاكه يبلغ نصابا وقيد بملك النصاب لأن من ملك ما دونه يحل له أخذها إذا كان في قيمته لا يبلغ نصابا ولو كان صحيحا مكنته سببا قيدنا به لأنه لو كان تسعة عشر دينارًا تساوى ثلاث مائة درهم لا تحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقال هشام سألت محمدًا عن رجل له تسعة عشر دينارًا تساوى ثلاث مائة درهم هل يسعه أن يأخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيدنا بالزكاة لأن النفل يجوز للغني كما للهاشمي وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والنذور وصدقة الفطر فلا يجوز صرفها للغني لعدم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل صدقة لغني نخرج النفل منها لأن الصدقة على الغني هبة كذا في البدائع وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الأغنياء إن سماهم الواقف والأفلاانهم من الصدقة الواجبة كذا في البدائع أيضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع قوم زكاتهم إلى من يجمعها للفقير واجتمع عند الأخذ أكثر من مائتين فإن كان جمعه له بامرهم قالوا

وعبد ومكاتبته ومديره
وأم ولده ومعتق البعض
وغني يملك نصابا

(قوله ولا تحل لمن له دار
تساوى نصابا الخ) هذه رواية
ابن سماعة عن محمد قال في
التارخانية وفي البقالي
وأطلق في الكشف عن
محمد رحمه الله إذا كان له
دار تساوى عشرة آلاف
درهم ولو باعها واشترى
بألف لوسعه ذلك لا أمر
ببيعها ثم نقل عن الصغير
إذا كان له دار يسكنها
يحل له الصدقة وإن لم
تكن الدار جميعا مستحقة
لحاجته بان كان لا يسكن
الكل هو الصحيح (قوله
قيدنا به) أي بقوله إذا
كان قيمته أي قيمة ما دون
النصاب لا تساوى نصابا

(قوله سواء كان مائتي درهم أو لا) تبعه على هذه أخوه وتلميذه في المنع وجرم في الشر بنبل الية بانه وهم قال وقد ذكره
 خلافة في الاشياء والنظائر في فن المعاينة فقد ناقض نفسه ولم أر أحدا من شراح الهداية صرح بما ادعاه بل عبارتهم مفيدة خلافة
 غير انه قال في العناية ولا يجوز دفع الزكاة الى من ملك نصابا سواء كان من النقود أو السواثم أو العروض اه فاهم ما ذكره
 وهو مدفوع لان قول العناية سواء كان الخ مفيد تفسير النصاب بالقيمة مطلقا لان العروض ليس نصابها الا ما يبلغ قيمته مائتي
 درهم وقد صرح بان المعتمد مقدار النصاب في التبيين وغيره واستدل له في الكافي بقوله عليه السلام من سأل وله ما يغنيه فقد
 سأل الناس المحاماة قيل وما الذي يغنيه قال مائتا درهم أو عدلها اه ونحوه في المحيط فقد شمل الحديث اعتبار السائمة بالقيمة
 لا مطلقا وقد نص على اعتبار ٢٦٤ قيمة السواثم في عدة كتب من غير خلاف في الاشياء والسراج والوهبانية وشرحتها

للمصنف ولابن الشحنة
 والذخائر الاشرفية وفي
 المجوهرات قال المرغيناني
 اذا كان له خمس من الابل
 قيمتها أقل من مائتي درهم
 تحلل له الزكاة وتجب

وعبدته وطفله

عليه وبهذا طهران
 المعتمد نصاب النقد من
 أي مال كان بلغ نصابا
 أي من جنسه أو لم يبلغ اه
 ما نقله عن المرغيناني اه
 مافي الشر بنبل الية ووفق
 بعض محشي الدر المختار
 بحمل ما مر عن المحيط
 والظهيرية على اختلاف
 الرواية عن محمد في ان
 المعتمد في النصاب المحرم
 الوزن أو القيمة فافي المحيط
 الثاني وما في الظهيرية
 الاول والظاهر ان اعتبار

كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد المجاني مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا أن يكون
 الفقير مديونا فيعتبر هذا التفصيل في مائتين تفضل بعدد منه فان كان بغير أمره جاز الكل مطاوعا
 لانه في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده ملكه وفي الثاني وكيل الدافع فما اجتمع عنده
 ملكهم كذا في فتح القدير والغني أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا لو وهبها
 له لماعلم أن تبدل الملك كتبدل العين فلأوبأحاله ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل
 تناوله للغني وقال خواهر زاده يحل كذا في الفوائد التاجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة
 لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بركة هوله ا صدقة ولنا هدية كما لا يخفى
 الا أن يقال بالفرق بين الهاشمي والغني وان قيل به فصحح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي
 كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغني ودخل تحت النصاب النامي المذكور أولا
 الخمس من الابل السائمة فان ملكها أو نصابا من السواثم من أي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء
 كان يساوي مائتي درهم أولا وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من أي مال كان وفي معراج
 الدراية قواه ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك ولكنه لا يطيب للآخذ لانه لا يلزم من جواز
 الدفع جواز الآخذ كظن الغني فقيرا اه وهو غير صحيح لان المصريح به في غاية البيان وغيرها أنه
 يجوز أخذها من ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الاولى عدم الأخذ لمن له سداد من عيش
 كما صرح به في البدائع (قوله وعبدته وطفله) أي لا يجوز دفع الزكاة وما لمحق بها لعبد الغني وولده
 الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فأفاد ان المراد بالعبد غير
 المديون المستغرق لما في يده ورقبته أما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى اكسابه في هذه الحالة
 عند الامام لما عرف خلافا لهما وأطلق العبد فشمع القن والمدير وأم الولد والزمن الذي ليس في
 عيال مولاه ولم يجده شيئا أو كان مولاه غائبا خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخيرة واختاره في
 الذخيرة لانه لا ينفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب بانه عند غيبة مولاه الغني وعدم
 قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال ان الملك هنا يقع للمولى

وهو

الوزن خاص بالموزن لتأنيته فسه أما المعدود

كالسائمة فيعتبر فيه العدد بدل الوزن فافي البحر والنهر والمنع مرور على مافي الظهيرية وما في الشر بنبل الية على مافي المحيط وبهذا
 يندفع التنافي بين كلام القوم اه لمخصا قلت هذا ممكن ولكن لو ورد في كلامهم ما هو صريح فيما قاله المؤلف لمحصل التنافي
 أمام عدمه على ما ادعاه الشر بنبل الى فلا حاجة اليه لعدم التنافي تأمل (قوله خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخيرة) أي
 الزمن الذي ليس في عيال مولاه وقوله واختاره في الذخيرة في نفسه نظر فانه في الذخيرة حكاه بقوله وعن أبي يوسف ولم أر في كلامه
 ما يقتضي اختياره ومجرد المحكاة لقول لا يفيد اختياره تأمل (قوله وقد يقال الخ) قال العلامة المقدسي أقول ان أريد ان المولى
 ليس بمصرف لغناه فان السبيل غني ولا صدقة لغني أو يقال العبد المذكور لا ينزل حاله عن مأذون مديون وهو لا يملك المولى
 كسبه عند أبي حنيفة فجاز الصرف اليه فليجزه هنا للضرورة المذكورة ويجوز أن يخالف أبو يوسف أصله فيه للضرورة اه

وهو ليس بمصرف وأما ابن السبيل فصرف فالأولى الإطلاق كما هو المذهب وقد تقدم أن الدفع إلى مكاتب الغني جائز وإنما منع من الدفع لطفل الغني لانه يعد غنيا بغناء أبيه كذا قالوا وهو يفيد أن الدفع لولد الغنية جائز إذا لا يعد غنيا بغناء أمه ولو لم يكن له أب وقد صرح به في القنية وأطلق الطفل فشمل الذكر والأنثى ومن هو في عيال الأب أو لأعلى الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لأن الدفع لولد الغني إذا كان كبيراً جائز مطلقاً وقيد بعبد وطفله لأن الدفع إلى أب الغني وزوجته جائز سواء فرض لها نفقة أو لا (قوله وبني هاشم ومواليهم) أي لا يجوز الدفع لهم لمحدث البخاري نحن أهل بيت لا تحمل لنا الصدقة ولمحدث أبي داود مولى القوم من أنفسهم وانا لا تحمل لنا الصدقة أطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصر للنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصر له منهم كولد أبي لهب فيدخل من أسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشمياً فان تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيد المصنف في الكافي تبعاً لما في الهداية وشروحهما على علي وعباس وجعفر وعقيل وحرث بن عبد المطلب ومشي عليه الشارح الزبلي والمحقق في فتح القدير وصرحاً بأخراج أبي لهب وأولاده من هذا المحكم لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وأبو لهب كان حرباً على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثاً لا قرابة بيني وبين أبي لهب ونص في البدائع على أن الذكر يخفى قيد بني هاشم بالخمس من بني هاشم فكان المذهب التقيد بأن الإمام الكرخي ممن هو أعلم بمذهب أصحابنا وقيد بني هاشم لأن بني المطلب تحمل لهم الصدقة وليسوا كبني هاشم وإن استووا في القرابة لأن عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ولعبد مناف أربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمسة المذكورون من بني هاشم لأن العباس والحارث عمان للنبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل أخوان لعلي بن أبي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لأبي طالب أربعة من الأولاد ولله طالب فسان ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلي عشر سنين وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجهرة النسب وقال المصنف في الكافي وهذا في الواجبات كالزكاة والنذر والعشر والكفارة أما التطوع والوقف فيجوز الصرف إليهم لأن المؤدى في الواجب يظهر نفسه باسقاط الغرض فيمتدس المؤدى كالماء المستعمل في النفل تبرع بماء ليس عليه فلا يتدس به المؤدى كن تبرع بالماء اهـ وإنما لم يلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء فيمتدس به المؤدى لأن الأصل بغيره قضى عدمه وإنما قلنا به في الماء لأن النص الوارد الوضوء على الوضوء نور على نور إذا ازداد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا في النهاية مختصراً وفيها عن العتاني أن النفل جائز لهم بالأجاء كالنفل للغني وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصر عليه وعزاه إلى النوادر ومشي عليه الاقطع في شرح القدير وروى واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره شارح الجمع فكان هو المذهب وأثبت الشارح الزبلي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل لا إطلاقه وقد سوى المصنف في الكافي بين التطوع والوقف كما سمعت وهكذا في المحيط وفي شرح الطحاوي وغيره أن الحمل مقيد بما إذا سماهم أما إذا لم يسهمهم فلا لأنها صدقة واجبة ورده المحقق في فتح القدير بأن صدقة الوقف

وبني هاشم ومواليهم

(قوله إذا كان كبيراً)
أي بالغاً كما في القهستاني
وبه علم أن المراد بالطفل
غير البالغ

(قوله وفيه نظرائه) قال الرملي قد يقال وجوبه بالنذر العارض لا يعارض اه وكذا أجاب بعضهم بأن مراده لا إيجاب واجب بإيجاب الله تعالى اه وبالحجة فاذ كره المؤلف لا يدفع بحث المحقق اذ سجد كل ما مهم على الوقف المنذور (قوله وقيل بل كانت الصدقة تحل الخ) قال في النهر والذي ينبغي اعتماد الاول لقوله في الحديث وحرم عليكم أوساخ الناس ولا شك ان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام منزّهون عن ذلك اه وفي حواشي مسكين عن النجوى عن ابن بطال اتفق الفقهاء على ان أزواجه

عليه الصلاة والسلام لا يدخلان في الذين حرمت عليهم الصدقة قال ثم قال النجوى وفي المغني عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت انا آل محمد لا تحل لنا الصدقة قال فهذا يدل على تحريمها عليهم (قوله باجتهاد بدون ظن) أي بان اجتهاد ولو دفع بتحرّف بان انه غني أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا

ولم يترج عنه شيء وقوله أو بغير اجتهاد أصلاً أي بعد الشك بدليل قوله الآتي لانه لو دفعها ولم يخطر بباله الخ وقوله أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف الظاهر ان قوله بعد الشك من تصرف السائح اذ لا موقع لذكره هنا ومحله أن يذ كر عقب قوله أصلاً فتصير العبارة هكذا أو بغير اجتهاد أصلاً بعد الشك أو بظن انه ليس بمصرف الخ (قوله

كالنفل لانه متبرع بصدقه بالوقف اذ لا يقاف واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصرف صدقة واجبة على المالك بل غاية الأمر انه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر اه وفيه نظر اذ لا يقاف قد يكون واجباً كما اذا كان منذوراً كان قال ان قدم أي فعلى ان أقف هذه الدار صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف بذلك وأورد سؤالاً كيف يلزم النذر به وليس من جنسه واجب واجب بانه يجب على الامام ان يقف مسجداً من بيت المال للمسلمين وان لم يكن في بيت المال شيء فعلى المسلمين وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذر رجل سقط منه شيء فقال ان وجدته فله على أن أقف أرضي هذه على أبناء السبيل فوجده كان عليه الوفاء به فان وقف أرضه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الاقارب والاجانب جاز اه وأطلق الحكم في بني هاشم ولم يقيمه بزمان ولا بشخص للاشارة الى رد رواية أبي عصمة عن الامام أنه يجوز الدفع الى بني هاشم في زمانه لان عوضها وهو خمس الخمس لم يصل اليهم لاهمال الناس أمر الغنائم وايصالها الى مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض وللإشارة الى رد الرواية بان الهاشمي يجوز له أن يدفع زكاته الى هاشمي مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقاً وقيد بمولى الهاشمي لان مولى الغني يجوز الدفع اليه لان الغني أهل لها لكن الغني مانع ولا مانع في حق المولى والحديث ليس على عمومه أعني مولى القوم من أنفسهم ولهذا قال الاستيعابي في تفسيره يعني في حل الصدقة وحرمها والا فولى القوم ليس منهم من جميع الوجوه لا ترى انه ليس بكفؤ لهم وان مولى المسلم اذا كان كافراً تؤخذ منه الجزية وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة اه وفي آخر مبسوط الامام السرخسي من كتاب الكسب وتكلم الناس في حق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أن تحل لهم الصدقة أم لا فمنهم من يقول ما كان يحل أخذ الصدقة لسائر الانبياء أيضاً ولكن كانت تحل لقربائهم ثم ان الله تعالى أكرم نبينا بان حرم الصدقة على قرابته اظهاراً لفضيلته وقيل بل كانت الصدقة تحل لسائر الانبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام (قوله ولو دفع بتحرّف بان انه غني أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا) الحديث البخاري لك ما نويت يا زيد ولك ما أخذت يا معن حين دفعها زيدا الى ولده معن وليس المراد بالتحرّي الاجتهاد بل غلبة الظن بانه مصرف بعد الشك في كونه مصرفاً وانما قلنا هذا لانه لو دفع باجتهاد بدون ظن أو بغير اجتهاد أصلاً أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه لا يجوز له وكذا لو لم يتبين شيء فهو على الفساد حتى يتبين أنه مصرف ولو دفع الى من يظن أنه ليس بمصرف ثم تبين أنه مصرف يجوز له والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزئه الصلاة وان ظهر انها القبلة بل قال الامام يخشى عليه الكفر ان الصلاة الفرض لغير القبلة معصية والمعصية لا تنقلب طاعة ودفع المال الى غير الفقير قرينة يثاب عليها وقيدنا بكونه بعد الشك لانه لو دفعها

ودفع المال الى غير الفقير قرينة الخ) قال في النهر كون الاعطاء لا يكون به عاصياً مطلقاً ممنوع فقد صرح ولم الاستيعابي بانه اذا غلب على ظنه غناه حرم عليه الدفع اه وفيه انه لا يخلو اما أن يزاد بالغني في كلام الاستيعابي ما هو المتبادر منه وهو أن يكون مالك نصاب أولاً بان كان يملك قوت يومه فقط فان كان الاول فالدفع اليه يكون هبة وهي جائزة وان كان الثاني كما جملة عليه في النهر آخر الباب فلا يتوجه المنع به لانه مصرف والكلام فيمن ظنه غير مصرف فالدفع اليه يكون هبة كما ياتي آخر

الباب وهي مندوبة وقبولها سنة على ان كلام الاستيعاب الظاهر منه ان المراد به دفع الزكاة وان المراد بالغنى المعتبر ووجه المحرمة حينئذ عدم سقوط الزكاة عنه بهذا الدفع فاذا احترازه يكون مانعا للزكاة والمراد بقوله سهم في الفرق ودفع المال الى غير الفقير قربية غير الزكاة كما لا يخفى فاني بتوجه المنع (قوله وأطلق الكافر الخ) قال في كفاية البيهقي دفع الى حري خطأ ثم تبين جاز على رواية الأصل وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه لا يجوز وهو قوله اه قال الاقطع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو أحد قولي الشافعي وقوله الآخر مثل قول أبي حنيفة قال في مشكلات خواهر زاده قوله ثم ظهر انه غنى أو هاشمي أو كافر أي ذمي لان الاجماع منعقد انه لو كان مستأمنًا أو حريًا فانه يجب الاعادة اه ونص في المختار على جواز ٢٦٧ الدفع فيما اذا ظهر انه حري واطلاقه

في الكفر بقوله أو كافر

من غير تعقيد بالذمي يدل

على الجواز كذا في شرح

الكنز للعلامة ابن الشبلي

شيخ المؤلف صاحب

البحر (قوله وهي واقعة

في زماننا) قال الرملي قد

يفرق بين المسئلتين بان

الوصي في مسألة المعراج

وجدت منه المخالفة

حقيقة لاه مأمور بالدفع

الى الفقراء وقد أعطى

الى الاغنياء وفي الواقعة

لم توجد المخالفة حقيقة

لان المأمور به شراء دار

ونظهور انها وقف فلا

يوجب المخالفة كالاستحقاق

يدل عليه ما في التتارخانية

عن نوادر هشام رجل

ترك ثلاثة آلاف درهم

وأوصى الى رجل أن يعتق

عنه نسمة بالف درهم

فاستراها الوصي بالف

وأعتقها ثم استحققت فلا

ضمنان على الوصي وان

ولم يخضر بباله أنه مصرف أم لا فهو على الجواز الا اذا تبين أنه غير مصرف لان الظاهر انه مصرف الصدقة الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شيء لا تلزمه الاعادة لان الظاهر الاول لا يبطل بالشك وليس له أن يسترد ما دفعه اذا تبين أنه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا في البدائع واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول بانه لا يطيب قيل يتصدق به تخبثه وقيل يردده على الدافع كذا في معراج الدراية وأطلق الكافر فشمّل الذمي والحري وقد صرح به ما في المبتهج بالمجتمعة وفي المحيط اذا ظهر أنه حري فيه روايتان والفرق على احدهما انه لم توجد صفة القرية أصلا والحق المنع فقد قال في غاية البيان معزيا الى التحفة وأجمعوا انه اذا ظهر انه حري ولو مستأمنًا لا يجوز وكذا في معراج الدراية معللا بان صلته لا تكون براشرعا ولذا لم يجز التطوع اليه فلم يقع قربية ولا يخفى ان أحد الزوجين كالاصول والفروع وان المدبر وأم الولد اذا خلا تحت العبد والمستسعى كالمكاتب عنده وعندهما حرم يدون كذا في البدائع وفيد بالزكاة لانه لو أوصى بثلاث ماله للفقراء واعطاهم الوصي ثم تبين انهم أغنياء لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسع والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة ألا ترى أن النائم اذا أناف شيئاً يضمن ولا يأثم كذا في معراج الدراية وقياسه ان الوصي بشراء دار ليوقفها اذا اشترى وبقصد الثمن ثم ظهر انها وقف الغنيروضع الثمن أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا ولانه لو اختلط أو انى طاهرة بنجسة أو ثياب كذلك وكانت الغلبة للطاهر فتحري فيها ثم تبين خطؤه بعيد الصلاة أو قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذي قاس عليه أبو يوسف مسألة الكتاب والفرق لهما ان العلم بالثوب الطاهر والماء الطاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأمور به قيدنا بكون الغلبة للطاهر لان الغلبة لو كانت للنجس أو استوى لا يتحرى بل يتيمم كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا المحكم مختصا بالانوان أما الثياب النجسة اذا اختلطت بالطاهرة فانه يتحرى مطلقا ولو كانت النجسة أكثر أو مساوية وتبعد في فتح القدير وقد أخذاه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري وفرق بينهما بان الضرورة لا تتحقق في الانوان لان التراب طهور له بدل عدا البحر عن الماء الطاهر فلا يضطر الى التحري للوضوء وعند غلبة النجاسة لما أمكنه اقامة الغرض بالبدل حتى لو تحققت الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب في مسألة الثياب الضرورة مست للتحري لانه ليس لاستبدال

طهرانها حرة فالوصي ضامن اه وأيضا دار الوقف تقبل البيع في الجملة حتى فرقوا بين ضم الحر الى العبد وبين ضم الوقف الى الملك ففسرى البطالان في الاول دون الثاني قال الشارح في البيع الفاسد في مسألة ضم الوقف الى الملك في الفرق بينهما وبين ضم الحر الى العبد الوقف بعد القضاء وان صار لازما باجماع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول أبي يوسف المغتني به أو بضعف غلته كما هو قوله ما أو بور ودغصب عليه ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كافي فتاوى قاضيجان أو بقضاء قاض حنبلي ببيعه فان عنده يجوز بيع الوقف ليشتري ببذله ما هو خير منه كافي معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالحرم مع وجود هذه الاسباب لبيعه والله تعالى الموفق للصواب اه فتأمل ذلك اه

(قوله لانه لو كان له مائة الخ) عبارة ٢٦٨ النهري في شرح قوله وكره الاغناء بان يدفع الى فقير ما به يصير غنيا ما بان يعطيه

نصاباً أو يكمله له حتى لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فاعطاه درهماً كره أيضاً كما في الظهيرية اه وهذا ظاهر لكن الذي رأيته في الظهيرية مثل ما ذكره المؤلف ونصه قيل كتاب الصوم قال هشام سالت أبا يوسف رحمه الله تعالى عن الرجل له مائة وتسعة وتسعون درهما فصدق عليه بدرهمين قال ياخذ واحدا ويرد واحدا اه وهو كذلك في التتارخانية عن المنتقى

وكره الاغناء ونذب عن السؤال

فلينامس ثم رأيت في حاشية نوح أفندي على الدرر كرماني النهري قال وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف جاز اعطاؤه مائتي درهم بدون الكراهة وفوق المائتين مع الكراهة ثم ذكر ماني الظهيرية عن المجوهرة وقد راجعت المنظومة ودرر البحار فلم أجد هذا الخلاف نعم ذكره في النهاية بلفظ وعن أبي يوسف انه لا بأس بأعطاء المائتين إليه بعد قوله يكره عندنا

يتوصل به الى اقامة الغرض بوضعه ان في مسألة الا وافي لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضؤ بها ولو فعل لا تجوز صلاته فكذا اذا كانت الغلبة له وفي مسألة الثياب وان كانت الكل نجسة يؤمر بالصلاة في بعضها فكذا اذا كانت الغلبة لها ثم اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الزكاة كما قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسائل المسالخ المختلطة بالميتة في حالة الاضطراب لا كل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري الا اذا كان الحلال غالباً ومنها مسألة الزيت اذا اختلط بولد الميتة فان كان المحرم غالباً ومساوفاً له لا يجوز الانتفاع به أصلاً لا كل ولا غيره وان كان الحلال غالباً في حالة الاضطراب يجوز لا كل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الا كل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصباح ودبغ الجلود ومنها مسألة الموتى اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فان كانت الغلبة لموتى المسلمين فانه يصلى عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين وان غلب موتى الكفار أو تساوا لا يصلى على أحد منهم الا من يعلم انه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين ومنها مسألة الا وافي المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمتا وأما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو اعتق واحدة من جواريه بعينها ثم نسيها لم يسعه التحري للوطء ولا للبيع ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التعريفات في مسائل التحري فعليه بكتاب التحري من المبسوط أول الجزء الرابع واعلم ان التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو والتوخي سواء الا أن لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة طلب الشيء بغالب الرأي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك أن يستوى طرفا العلم والجهل والظن ترجح أحدهما من غير دليل والتحري ترجح أحدهما بغالب الرأي وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسألة الزكاة ما لو كان المدفوع اليه حالاً في صف الفقراء يصنع صنيعهم أو كان عايشه زى الفقراء أو سألته فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط أيضاً يعني انه لو ظهر انه غني لا إعادة عليه (قوله وكره الاغناء ونذب عن السؤال) أي كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا ونذب الاغناء عن سؤال الناس وانما صح الاغناء لان الغنى حكم الاداء فيتعقبه لكن يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقربه نجاسة كذا في الهداية وفي فتح القدير وقوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم العلة ايها في الخارج ولم يتعقبه وتعقبه في النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبن ان حكم العلة المحققة لا يجوز تأخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقتربان واجابا بان معنى قوله ان الغنى حكم الاداء أي حكمه حكم الاداء لان الاداء علة الملك والملك علة الغنى فكان الغنى مضاً الى الاداء بواسطة الملك كالاتفاق في شراء القريب فكان الاداء شبهة السبب والتحقيق والسبب الحقيقي مقدم على الحكم حقيقة وما يشبه السبب من العلة له شبهة التقدم اه وانما غمنا في المدفوع ولم نقيده بمائتي درهم لانه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف يأخذ واحدا ويرد واحدا كذا في الفتاوى الظهيرية وانما قيدنا بقولنا يصير غنيا لانه لو دفع مائتي درهم فأكثر المديون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معيلاً اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلاً منهم نصاب وأطلق في استحباب الاغناء عن السؤال ولم يقيده بأداء قوت يومه كما وقع في غاية البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين

وثوب

فأفاد انه رواه عنه ويمكن أن يكون ماني الظهيرية على هذه الرواية عنه ولكن على هذا برده على المؤلف انه لا يناسب ما ذكره أولاً من كراهة دفع ما يصير به غنيا فالظاهر ما سلكه في النهري

وثوب وغير ذلك والحديث وارد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال نفع الاسلام من أراد أن يتصدق بدرهم واشترى به فلو سافر فقرا فقرا فقد قصر في أمر الصدقة لأن الجمع كان أولى من التفريق (قوله وكره نقلها إلى بلد آخر لغريب قريب وأحوج) أما الصدقة فلا تطلق قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء من غير قيد بالمكان وأما حديث معاذ المشهور وخذها من أغنيائهم ووردها في فقرائهم فلا ينفي الصدقة لأن الضمير راجع إلى فقراء المسلمين لا إلى أهل اليمن أولانه ورد إيمان أنه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولا به صح عنه أنه كان يقول لأهل اليمن أنتموني بخميس أو لبيس وهما الصغار من الثياب آخذ منكم في الصدقة مكان الشعر والدرة أهول علمكم وحير لا حساب رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن كان في زمنه فهو غريب ورواها كان في زمن أبي بكر فذاك إجماع لسكوتهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للغريب للجمع بين أجرى الصدقة والصلة وللأحوج لأن المقصود منها سد حاجة المحتاج فمن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لأنه لو نقلها إلى فقير في بلد آخر أخرج وأصلح كما فعل معادر ضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل النصدق على العالم الفقير أفضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب إلى فقراء دار الإسلام ولهذا ذكر في نوافر المسطور رجل مكث في دار الحرب سبعين فعليه زكاة ماله الذي حلف ههنا ومال استفادته في دار الحرب لكن تصرف زكاة الكل إلى فقراء المسلمين الذين في دار الإسلام لأن فقراءهم أفضل من فقراء دار الحرب أهو كذا لا يكره نقل الزكاة للمجمل مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره أن ينقل زكاة ماله المجمل قبل المحول لفقير غير أحوج ومديون أه واستثنى على هذا ستة هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لا يجب الحكم في محل وجود سببه كذا في فتح القدير وصح في المحيط أنه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولد لأن الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه واحتلف الصحيح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليها والمفول في النهاية معزى إلى المسطور أن العبرة لمكان من يجب عليه لا بمكان المخرج عنه، ووفقا للصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيان في فتاواه مفتصر اعلميه وحكى الخلاف في البدائع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الأصح وعند أبي يوسف حيث هم وحكى القاضي في شرح مختصر الطحاوي أن أنا حنيفة مع أبي يوسف (قوله ولا يسأل من له قوت يومه) أي لا يحل سؤال قوت يومه لمن له قوت يومه لمحدث الطحاوي من سأل الناس عن ظهر عنى فانه يستكثر من جر جهنم فلب رسول الله ومات طهر عنى قال اب يعلم ان عند أهله ما يغذيهم وما يعشيم قيدا بسؤال القوت لأن سؤال الكسوة المحتاج إليها لا يكره وفيدنا بالسؤال لأن الاحتمال ملك أقل من نصاب جائز بسؤال كما قدمناه وفيد بمن له القوت لأن السؤال لمن لا قوت يومه له جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فانه لا يحل سؤال القوت له إذا لم يكن له قوت يومه لانه قادر بهتمه واكتسابه على قوت اليوم فكانه ماله له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب الصدقة جائز له وإن كان قويا مكتسبا لا اشتغاله بالجهاد عن الكسب أه ويبغى أن يلحق به طالب العلم لا اشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا ان نفقته على أبيه وإن كان محجما مكتسبا كما لو كان زمنا وإذا حرم السؤال عليه إذا ملك قوت يومه نهل يحرم الاعطائه إذا علم حاله قال الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق وأما الدفع إلى مثل ذلك السائل عالم ماله فحكمه في القياس ان يأثم بذلك لانه إعانة على المحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة لغنى أول من لا يكون محتاجا إليه لا يكون آثما أه ويلزم عليه

وكره نقلها إلى بلد آخر لغريب قريب وأحوج ولا يسأل من له قوت يومه (قول المصنف وكره نقلها الخ) قال الرملى قال الربيعي وأما كراهة النقل لغريهذين فنقلوه عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم ترد في فقرائهم ولا فية رعايه حق الحوار فكان أولى أه أقول يؤحسن منه أنها كراهة تنزيه (قوله والمنقول في النهاية الخ) طاهره أنه لم يرم من صرح بظاهر الرواية مع أنه في النهاية وكذا في الغناية صرح بأنه أي مافي المسطور طاهر الرواية كما نقل عبارتهما في الشرنبلالية

(قوله لكن يمكن دفع القياس المذكور الخ) الظاهر ان المراد بالاعانة على السؤال انه يكون سببا لسؤاله بعد ذلك لانه هذا السؤال بخصوص ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه بمثل ذلك (باب صدقة الفطر) (قوله والفطر لفظ اسلامي الخ) اعترضه بعض الفضلاء فقال فيه ان الفطر في اللغة ضد الصوم قال في القاموس فطر الصائم كل وشرب كالفطر وقال في حرف الميم الصوم الاساك عن الاكل والشرب والكلام اه فلينظر ما معنى كونه اسلاميا بعد ثبوته في كتب اللغة اه وقد يجب ان المراد انه حقيقة شرعية جعلت اسم الفطر الصائم كالصلاة لم يظهر الا في الاسلام وان كان مستعملا قبله اذ لا شك انه يطلق في الاسلام على كل مفطر شرعا وذلك لم يبعد قبل الاسلام فلذا كان اسلاميا وليس المراد انه لم يتكلم به أحد من أهل اللسان كما يوهمه قول المؤلف اصطلاح عليه الفقهاء لانه تكلم به الصحابة وقد جاء لفظ صدقة الفطر في عدة أحاديث ساقها في الفتح منها ما سذكره المؤلف هذا وفي النهر وأما لفظ الفطرة الواقع في كلام الفقهاء وغيرهم فولد حتى عد به بعضهم من محن العامة كذا في شرح الوقاية اه والمراد الفطرة اسم الصدقة ٢٧٠ مخصوصة بالألفظ الفطرة بغير هذا المعنى عربي فصيح واقع في القرآن الكريم

قال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وفيه ان صاحب القاموس قال الفطرة بالكسر صدقة الفطر والمخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أمه والذين اه وظاهره انها عربية بالمعنى المراد هنا

باب صدقة الفطر

ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها أحكام الهبة من صحة الرجوع وانهم قالوا الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم بالغني من ملك نصا بالكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرمان لان الحرمة في الابتداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الاخذ هو المحرم فقط فليستأمل والله تعالى أعلم

باب صدقة الفطر

لكن اعترضه بعضهم كما نقله نوح أفندي بانه غير صحيح لان ذلك المخرج يوم العيد لم يعلم الا من السارع فاهل اللغة يجهلون فكيف ينسب اليهم فلفظ صاحب القاموس المحقق الشرعية بالحقائق اللغوية وهذا كثير في كلامه

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم ذكرها بينهما والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عنده تعالى وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة الرجل في تلك المثوبة كالصدقة يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلاح عليه الفقهاء كانه من الفطرة بمعنى الخلقة وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها كذا في شرح النقاية والكلام ههنا في كيفية اكميتها وشرطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب وأراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه أمر امر ايجاب والامر الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد على وجوبها ليس قطعيا ليكون الثابت الفرض لانه لم ينقل تواترا ولهذا قالوا من أنكرو وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هي على الفور أو التراخي فقيل يجب وجوبها مضيقا في يوم الفطر عينا وقيل يجب موسعا في العمر كالزكاة وصححه في البدائع معللا

بان

وكله غلط يجب التنبيه له اه وبه تأيد ما في النهر من انه مولد لكن نقل بعضهم عن المغرب

ان الفطرة قد جاءت في عبارة الشافعي وغيره وهي صحيحة من طريق اللغة وان لم أجدها فيما عندي من الاصول اه وهذا كله على ما قلنا من ان المراد بها الصدقة المخصوصة وأما اذا قلنا انها بمعنى الخلقة وقد رنا مضاعفا أي صدقة الخلقة كما قاله بعضهم على معنى زكاة البدن فهى حقيقة لغوية قطعا (قوله وصححه في البدائع) أقول ليس ذلك مصرح به في البدائع وانما يفهم منه وعبرة البدائع وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال المحسن بن زياد وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره فاذ لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت لان هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أدائه كالاخصية وجه قول العامة ان الامر بادائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت وانما يتعين بتعيينه فعلا أو آخر العمر كالامر بالزكاة والعشر والكفارات ففي أى وقت أدى كان مؤديا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب أن يخرج قبل الخروج الى المصلى لانه عليه الصلاة والسلام كذا كان يفعل ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنواهم عن المسئلة في هذا اليوم اه

(قوله فالراجح القول الاول) قال المؤلف في شرح المنار ما اختاره في التحرير ترجيح لما قبل الصحيح اه وفيه اشارة الى ان المؤلف لم يرض ذلك الترجيح بل نقل بعض الفضلاء ان العلامة المقدسي رده بانه ٢٧١ لو كان كذلك لما صح تقديمها على يوم

الغفر وعبارة المقدسي في شرحه أقول الظاهر ما في البدائع وصححه وقوله اغنوههم عن المسئلة في هذا اليوم يحتمل تعلق الجار والمجرور بالمسئلة

تجب على كل حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وأثائه وفرسه وسلاحه وعبيده عن نفسه وطفله الفقير وعبد له للخدمة ومديره وأم ولده لأعز زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبده أو عبيد لهم

بل هو الظاهر لقرينه ولأنهم كانوا يعملون في زمنه صلى الله عليه وسلم قال الكمال نفسه والظاهر انه بآدبه وعلمه فدل ذلك على عدم التقييد باليوم ادلو تفيد به لم يصح قبله كما في الصلاة وصوم رمضان والاضحية اه وتقدم في عبارة البدائع ما يفيد حمل الامر بالاغناء على النذب وهذا أولى من الجواب الاول لان رواية الحديث على ما في التحرير اغنوههم في هذا اليوم

بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا في آخر العمر ورده المحقق في تحرير الاصول بانه من قبيل المقيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوههم في هذا اليوم عن المسئلة فبعده قضاء فالراجح القول الاول وأما بيان كبتها وشرطها وسببها ووقتها فسيأتي مفصلا وأما ركنها فهو نفس الاداء الى المصرف فهي التملك كالزكاة فلا تتأدى بطعام الاباحة وأما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا ووصول الثواب في الآخرة والاضافة فيها من اضافة الشيء الى شرطه وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الزا أس بدليل التعدد بتعدد الزا أس وجعلها في الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الغير كما تجب مؤنته ولدالم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي والجنون خلافا للمذهب بخلاف العشر فانه مؤنة فيها معنى العبادة لان المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الارض في أيدينا به والعبادة لتعلقه بالنماء واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة غالبية والعبادة لا يتبدد الكافريه ولا يفي في علمه خلافا للمذهب كما تقدم (قوله تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وأثائه وفرسه وسلاحه وعبيده) لان العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك ورواية على في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من أهل العبادة فلا تجب ولو كان له عبد مسلم أو ولد مسلم وهي وجبت لاغناء الفقير للحديث اغنوههم في هذا اليوم عن المسئلة والاغناء من غير الغنى لا يكون والغنى الشرعي مقدر بالنصاب وشرط أن يكون فاضلا عن حوائجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كالمعدوم كالماء المستحق للعطش فخرج النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية كحوائجه لم يذكرها فانه لا بد أن يكون النصاب فاضلا عن حوائجه وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية ولم يقيد النصاب بالنمو كما في الزكاة لما قدمناه ولانها وجبت بقدرته ممكنة لا ميسرة ولهذا لو هلك المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرفت في الاصول ولم يفيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فوجب على الولي أو الوصي احرارهما من مال الصبي والجنون حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كذا في البدائع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج عن عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سببا فاداءه لو عجل صدقة الفطر قبل ملك النصاب ثم ملك صح لان السبب هو الزا أس كذا في البرازية اذا كان الاب مجنونا فقيرا فان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا في الاختصار وكذا الولد الكبير اذا كان مجنونا فان صدقة فطره على أبيه سواء بلغ مجنونا أو جن بعد بلوغه خلافا لما عن محمد في الثاني وخرج الاقارب ولو في عياله وادأدى عن الزوجة والولد الكبير بغير انهما جاز وظاهر الظهيرية انه لو أدى عن في عياله بغير أمره جاز مطلقا بغير تقييد بالزوجة والولد (قوله عن نفسه وطفله الفقير وعبد له للخدمة ومديره وأم ولده لأعز زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبده أو عبيد لهم) شروع في بيان السبب وهو رأسه وما كان في معناه ممن يعمه ويلى علمه ولا ية كاملة مطلقة للحديث أدوا عن تموتون وما بعد عن يكون سببا لما قبلها وزيدت الولاية للاجتماع على انه لو ما صغيرا أجنبيا لله تعالى لم يجب أن يخرج عنه لعدم الولاية ولان الأئمة الثلاثة قالوا بوجوبها عن الابوين المعسرين وعن الولد الكبير في أحد قولي الشافعي ولا ولاية عليهم فزبادة الولاية لم يبدل عليها نص ولم يقع عليها

عن المسئلة فلا تصح دعوى ظهور وتعلق الجار والمجرور بالمسئلة (قوله خلافا لما عن محمد في الثاني) أي فيما لو جن بعد بلوغه وأشار بذلك الى ضعف هذه الرواية في التتارخانية عن الخياط ان الظاهر من المذهب عدم الفرق بين المجنون الاصل والعارض (قوله وزيدت الولاية للاجتماع الى قوائمه وتعقبه) فيه تقديم وتأخير والنسخ فيه مختلفة (قوله لو ما صغيرا) بالنون

آخره أي قام بكفايته (قوله عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية) أقول في الحائسة ليس على المجد أن يؤدي الصدقة عن أولاد أبيه المعسر إذا كان الأب ٢٧٢ حيا باتفاق الروايات وكذا لو كان الأب ميتا في ظاهر الرواية اه لكن

مقتضى كلام البدائع ان الخلاف في المسئلةين كما هنا (قوله بل انقطعت ولاية البائع بالبيع الخ) قال في النهر أقول على تقدير تسليمه لا يجوز أن يقال كذلك في المجد مع الأب على انقطاع ولاية الأب بموته أظهر ويرد عليهم العبد الموصى ويتوقف لوم بيعه بخيار

بخدمته لو احدث برقبته لا تخير حيث يجب صدقة فطرته على الثاني ولا يجب مؤنته الاعلى الاول ولم أر من أجاب عنه وما في الشرح من انها لا يجب على أحد فسبق قلم كما في الفتح وكان منشأ توهمه ما مر ويمكن أن يجاب بان وجوب النفقة على الموصى له بالخدمة انما هي للخدمة وهذا لا يمنع الوجوب أي وجوب النفقة على المالك ألا ترى ان نفقة المؤجر على المستأجر فيما اختاره الفقيه أبو الليث والفطرة على المولى فتدبره اه وأجيب عن الزيلعي بأنه محمول على ما بعد موت

اجماع كذا قاله بعض المتأخرين ويمكن أن يقال ان نفقة الفقير واجبة على الامام في بيت المال ولا تجب صدقة فطره اجماعا وليس ذلك الالعدم الولاية وفيه بحث لان المراد أدوا على من يلزمكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه في تقرير عدم لزومها عن العبد المكاتب والمستسعى والمشارك وفيه بحث لان المراد أدوا عن تلزمكم مؤنته كولد الصغير أو العبد نحر ج الصغير لا جنبي اذا مانه لعدم الوجوب لعدم الولاية كذا في فتح القدير ونحوه الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول والا قارب ونحوه العبد المشترك أو العبد لعدم كمال الولاية والمؤنة ونحوه ولد الولد فان صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لا تنقلها اليه من الأب فصارت كولاية الوصي وتعبه في فتح القدير بالزرق بين المجد والوصي لوجوب النفقة على المجد دون الوصي فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له بالفرق بين المجد والوصي كمشترى العبد ولا مخلص الا بترجيح رواية الحسن ان على المجد صدقة فطرهم وهذه مسائل يخالف فيها المجد الاب في ظاهر الرواية ولا يخالف في رواية الحسن هذه والتبعية في الاسلام وجوب الولاية والوصية لقراءة فلان اه وقد يجاب عنه بان انتقال الولاية له أثر في عدم الوجوب للقصور لانها لا تثبت الا بشرط عدم الاب ولا نسلم ان ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتقلة بحكم الشرع له بذلك كانه ملكه من الابد سدا واختار رواية الحسن في الاختيار وأطلق الطفل فشمع الذكر والانثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقة عليه وثبت الولاية الكاملة عليه له فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا زوجت وسلمت الى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا يجب على الأب صدقة فطرها لعدم المؤنة عليه لها كما صرح به في الخلاصة وشمل الولدين الابوين فان على كل واحد منهما صدقة تامة كذا في الفتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقر لان الطفل الغني يملك نصاب تجب صدقة فطره في ماله كما قدمناه كنفقة وقيد العبد بكونه للخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يؤدي الى الشئ وهو تعدد الوجوب المالي في مال واحد فلذا لم تجب عن عبيده ولو كان غير مديون لكونهم للتجارة كذا في النهاية وفي القنية له عبد للتجارة لا يساوي نصابا وليس له مال الزكاة سواء لا تجب صدقة فطره العبد وان لم يؤدي الى الشئ لان سبب وجوب الزكاة فيه موجود والمعتبر سبب الحكم لا الحكم اه وأطلقه فشمع المديون والمستأجر والمرهون اذا كان عنده وفاء بالدين والعبد المجاني عمدا كان أو خطأ والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عنقه بمجيء يوم الفطر والعبد الموصى برقبته لانه لا يملكه لا سخر فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بقوله عبده لخدمته الى انه لا يخرج عن عبده الا بقر ولا عن المغصوب المجهود الا بعد عوده فيلزمه لما مضى ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبهه المكاتب ولا عن خادمه باجارة أو اعاره ولا عن الحيوانات سوى الرقيق ولا عن الحمل والى انه ليس في رقيق الانحاس ورقيق القوام مثل زمزم ورقيق النقي والسبي ورقيق الغنمة والاسرى قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مالك معين كذا في البدائع (قوله ويتوقف لوم بيعه بخيار) أي يتوقف وجوب صدقة الفطر لومريوم

السيد قبل موت الموصى له ورده نامل (قوله بين الابوين) أي بان ادعى الطفل الفقير رجلا ان (قوله لان سبب الفطر وجوب الزكاة نفسه موجود) وهو مالبة التجارة (قوله ولا عن عبده المأسور) الظاهر ان المسئلة مصورة في غير القن كالمدبر وأم الولد فان القن اذا أسره أهل الحرب ملكوه

الفطر والمبيع فيه خيار فمن استقر الملك له فهو عليه لان الملك والولاية موقوفان فكذا ما ينشئ
عليهما أطلق الخيار فشمع ما اذا كان الخيار للبائع أو المشتري أو لهما وقيد بوجوب الصدقة لان
التفقة تجب على من كان الملك له وقت الوجب لانها لا تحتل التوقف لانها تختب لحاجة المملوك
للمال فلو جعلناه موقوفة لمات المملوك جوعا واعتبرنا الملك فيها للمحال ضرورة كذا في الكافي
ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشتري فعند الامام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك
المشتري ومع ذلك والتفقة واجبة على المشتري اجماعا كما صرح به في الجوهره شرح القدرى
من خيار الشرط ولم يعلله ولعل وجهه ان المشتري لما ملك التصرف فيه اجماعا كانت نفقته
عليه بخلاف البائع لا يملك التصرف وأشار الى ان وجوب زكاة مال التجارة متوقف أيضا بان
اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم المحول في مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده
نصاب فيزكاه مع نصابه والى انه لو لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مريوم الفطر
فالامر موقوف فان قبضه المشتري فالفطرة عليه والا فان رده على البائع بخيار عيب أو رؤية
بقضاء أو بغير قضاء فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه منتهفا به والابان مات قبل قبضه فلا صدقة
على واحد منهما القصور ملك المشتري وعوده الى البائع غير منتفع به فكان كالأبق بل أشد وفي
الفتاوى الظهرية وفي الموقوف ان أجاز المسالك البيع بعديوم الفطر فعلى المميز والعبد المشتري
شراءه واسد اذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري فالصدقة على البائع اذا رده وان لم يرد له كن باعه
المشتري أو أعتقه والصدقة على المشتري والعبد المجعول مهرا ان كان بعينه تجب الصدقة على المرأة
قبضته أو لم يقبضه لانها ملكته بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها قبل القبض وان طلقها قبل الدخول
بها ثم مريوم الفطر ان لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على أحد وان كان مقبوضا فكذلك عند أبى
حنيفة وعندهما تجب عليهما وفي الاصل لا صدقة في عبد المهر في يد الزوج اه ما في الظهرية بلفظه
(قوله نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويق أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال) بدل
من الضمير في تجب أى تجب صدقة الفطر وهى نصف صاع الى آخره لمحمد بن أبي بصير في فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكروا الانثى والحرة والمملوك صاعا من تمر أو صاعا
من شعير فعبد الناس به مدين من خنطه والكلام مع الخالفين في المسئلة طو بل قد استوفاه
المحقق في فتح القدير وفي جعله دقيق الروسويق كالبراشارة الى ان دقيق الشعير وسويق كاهوكا
صرح به في الكافي وأفاد انه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه
لا تعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو أدى نصف صاع من تمر قيمته صاع من بر أو أكثر لا يجوز لكن
صرح المصنف في الكافي بان الاولى اعتبار القدر والقيمة في الدقيق والسويق وان نص على الدقيق
في بعض الاخبار الا انه ليس بمشهور ولا احتياط فيما قلنا وهو ان يعطى نصف صاع دقيق خنطة أو
صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا أقل من نصف يساوي نصف صاع من بر أو
أقل من صاع يساوي صاع شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر أو صاع لا يساوي صاع شعير
كذا في فتح القدير وقيد بالدقيق والسويق لان الصحيح في الخبر انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم
ورود النص به فكان كالأكثر وكالدرة وعبرها من المحبوب التي لم يرد بها النص وكالاقط وجعله
الزبيب كالبر رواية الجامع الصغير وجعله كالتمر وهو رواية عن أبى حنيفة وصححها أبو اليسر
ورجحها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية والاولى أن يراعى في الزبيب القدر

نصف صاع من بر أو
دقيقه أو سويق أو
زبيب أو صاع تمر أو شعير
وهو ثمانية أرطال

(قوله والى انه لو لم يكن
في البيع خيار الخ) قال
في النهر لم يلح الى ما أخذه
الإشارة بل ربما أود
التقيد بالخيار انه لو لم
يكن ثمة خيار لا يتوقف

صبح يوم الفطر فن مات
قبله أو أسلم أو ولد بعده
لا تجب وصع لو قدم أو آخر
(قوله ورده في الينايع
الخ) قال في المعراج وقال
صاحب الينايع فيه
انه غير سديد والكهيج
ان الاختلاف بينهم
في الحقيقة لان الكل
اعتبروا الرطل العراقي
فانه ذكر في المبسوط فقد
نص أبو يوسف في كتاب
العشر وأخراج خمسة
ارطال وثلاث رطل
بالعراقي وفي الاسرار
خمس ارطال كل رطل
ثلاثون استاراً وثمانية
ارطال كل رطل عشرون
استاراً سواء (قوله يقتضي
رفع الخلاف المذكور)
أي المذكور عن أبي
حنيفة وعن محمد بن
مفادان المعتبر في الصاع
ما يسع ذلك المقدار مما
يتساوى كيله ووزنه عدم
اعتبار الوزن فقط وعدم
اعتبار الكيل فقط بل
اعتبار كيل مخصوص
لانه لو كان المعتبر الكيل
لمجاز دفع نصف صاع
كيله أكثر من وزنه
ولو كان المعتبر الوزن
لمجاز دفع عكس ذلك

والقيمة والصغير في قوله وهو عائد الى الصاع وتقديره بما ذكر مذهب أبي حنيفة ومحمد وقال أبو
يوسف خمسة ارطال وثلاث وربعه قال الاثمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان أبا يوسف لما حره
وجده خمسة وثلاث رطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لانه ثلاثون استاراً والبغدادى
عشرون وإذا قابلت ثمانية بالبغدادى بخمسة وثلاث بالمدينة وجدتها سواء وهو الاشبه لان محمد الم
يذكر في المسئلة خلاف أبي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه ورده في الينايع
بان الصحيح ان الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والاستار بكسر الهمزة أربعة مناقيل ونصف كذا
في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالارطال دليل انه يعتبر نصف صاع أو صاع من حيث الوزن
لامن حيث الكيل وهو مذهب أبي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلاً لان النص جاء بالصاع وهو اسم
للكيل حتى لو وزن أربعة ارطال فدفعها الى الفقير لا يجزئه لجواز كون الحنطة نقيلة لا تبلغ نصف
صاع وان وزنت أربعة ارطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع أنه يعتبر بما لا يختلف كيله
ووزنه وهو بالعدس والماش فما وسع ثمانية ارطال أو خمسة وثلاث من ذلك فهو الصاع كما صرح
به في الحاشية بقتضى رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كسلاً ووزناً كذا في فتح القدير وفي
الفتاوى الظهيرية ولو أدى منون من الحنطة بالوزن لا يجوز عند أبي حنيفة الا كلاً وهو قول محمد
الا أن يتيقن انه يبلغ نصف صاع وقال أبو يوسف يجوز اه وهو مخالف لما نقل من الخلاف
أولاً وفيها أيضاً ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومد من
الحنطة وجوز في الكفارة وذكر الامام الزندوستي في نظمه فان أدى نصف صاع من شعير ونصف
صاع من تمر أو نصف صاع تمر ومنا واحد من الحنطة أو نصف صاع شعير وربع صاع حنطة جاز
عندنا خلافاً للشافعي فان عنده لا يجوز الا اذا كان الكل من جنس واحد اه وأطلق المصنف
نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالكيل لانه لو أدى نصف صاع ردى جاز وان أدى عينا أو به عيب
أدى النقصان وان أدى قيمة الردى أدى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف
لافضلية العين أو القيمة ففيل بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه أدفع الحاجة الفقير كذا
في الظهيرية واختار الاول في الحاشية اذا كانوا في موضع يشترون الاشياء بالحنطة كالدرهم (قوله
صبح يوم الفطر فن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب) بيان لوقت وجوب أدائها وهو منصوب
على انه ظرف ليجب أول الباب وعند الشافعي بغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى
الخلاف على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر
المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهور فيكون الوجوب بالغروب أو الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون
الوجوب بطولع الفجر ورجحنا الثاني لانه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهور لوجب ثلاثون فطرة
فكان المراد صدقة يوم الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أى
وقت فطركم يوم تفطرون كذا في البدائع ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في
كافيه فقال ويستحب أن يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلى يعنى بعد طولع الفجر من يوم
العيد الحديث الحاكم كان يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة
وكان يسميها قبل أن ينصرف الى المصلى ويقول أغنوهم عن الطوف في هذا اليوم (قوله وصح
لو قدم أو آخر) أى صح أدائها اذا قدمه على يوم الفطر أو أخره أما التقديم فلا يكونه بعد السبب اذ هو
الرأس وأما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولهذا قالوا وقال لعبده اذا جاء يوم الفطر فانت حرجاء

يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط متعقب عن الشرط في الوجود لا مقارن بخلاف العلة فان المعسول يقارنها وكذا لو كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم المحول بانفجار الصبح من يوم الفطر ونظيرهما ما لو قال لعبد ان بعثك فانت حر حيث يصح البيع كذا في النهاية فصار كقديم الزكاة على المحول بعد ملك النصاب بمعنى انه لا فارق لانه قياس فاندفع به ما في فتح القدير من أن حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس لكنه وجد فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين وأطلق في التقديم فشمس ما اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين رشح الهداية وفي فتاوى قاضيهان وقال خان بن أيوب يجوز التججيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن الفضل وهو الصحيح وفي فتاوى الظهيرية والصحيح انه يجوز تججيلها اذا دخل شهر رمضان وهو اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى اه فقد اختلف التججيل كما ترى لكن تأيد التقيد بدخول رمضان بان الفتوى عليه وليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسألة التججيل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدائع لكن صحيح هو انه يجوز التججيل مطلقا كما في الهداية وأما التأخير فلانها فريضة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير أو مملوكه يوم الفطر لا يسقط عنه أو افتقر بعد ذلك فكذلك وفي أي وقت أدى كان مؤديا لا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة كذا في البدائع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد اليوم الاول قاض لا مؤداه من قبيل المعيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم أغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه انه يأثم بئاً خبره عن اليوم الاول على الغول بانه مفيد وعلى انه مطلق فلا اثم ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية ولا يكره التأخير ولم يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين وظاهر ما في التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع وان الفائل بالمحواز انما هو السكرخي وصرح الوالو الجي وقاضيهان وصاحب الخط والبدائع بالمحواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة وأما الحديث المأمور فيه بالاعطاء في البداية الاولى وقد نقل في التبيين الجواز من غير ذكر خلاف في باب الظهار وأما دفع صدقة جماعة الى مسكين واحد فلا خلاف في جوازه (وفروع) المرأة اذا أمرها زوجها ما داه صدقة الفطر فخلطت حنطته بحنطتها بغير ادن الزوج ودفعت الى الفقير جاز عنها لا عن الزوج عند أبي حنيفة خلافا لما هو محمولة على قولهما اذا أجاز الزوج كذا في الفتاوى الظهيرية وعليه في حيرة الفقهاء ما فيها الماخلة بغير اذنه صارت مستهلكة لمحضته لان الخلط استهلاك عنده يقطع حق صاحبه عن العين وفي قوله ما لا يقطع وتجوز عنه لهذه العلة وفي البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكرا رندوستي ان الافضل صرف الزكاتين يعني زكاة المال وصدقة الفطر الى أحد هؤلاء السبعة الاول أخوته الفقراء وأخواته ثم الى اولاد أخوته وأخوانه المسلمين ثم الى أعمامه الفقراء ثم الى أخواله وخالاته وسائر ذوي أرحامه الفقراء ثم الى جيرانه ثم الى أهل مسكنه ثم الى أهل مضره وقال الشيخ الامام أبو حفص الكبير البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرباته محايي حتى يبدأ بهم فيستجابتهم ثم أعطي في غير قرابته ان أحب كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الوالو الحجة وصدقة الفطر كالزكاة في المصارف اه وينبغي أن يستثنى الذي كما سبق في المصنف وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جاز وان كانت نفقتها عليه اه والله أعلم

(قوله فلا خلاف في جوازه) أي لا خلاف معتدا به كما قال في الدر المختار والافقد صرح في مواهب الرحمن بالخلاف في المسئلتين حيث قال ويجوز أخذ واحد من جمع ودفع واحد لجمع على الصحيح فيهما (قوله وان كانت نفقتها عليه) فيه ان نفقتها على العبد ولذا يباع لاجلها ولعل المراد انها عليه حكما لانه لما كان لها به النفقة صارت كأنها عليه لان العبد ملكه واذا باعته فقد اسنفت النفقة من ملكه تامل

﴿كتاب الصوم﴾ (قوله على آريه) قال الرمي الارى المعاف قال في مختار الصحاح ومما يضعه الناس في غير موضعه قولهم للمعاف آري وانما الآري محبس الدابة وفي الصحاح وهو في التقدير فاعول والجمع أوارى (قوله لما في الفتاوى الظهيرية الخ) قال في النهر لعل وجهه انه أريد بلفظ صيام في لسان الشارع ثلاثة أيام فكذا في النذر خروجا عن العهدة بخلاف صوم وتوهم في البحران الصيغة لها دلالة على التعدد ولا شك ان الصوم له أنواع ثلاثة فادعى ان الاولى صيام وهو ممنوع فقد قال القاضي في تفسيره الآية بيان مجنس الغدية وأما قدرها فبينه عليه الصلاة والسلام في حديث كعب فان قلت صر حوايان صياما جاء بها لصائم قلت هذا لا يصح مراد في الآية ٢٧٦ ولا في الترجمة كما يدركه الذوق السليم والطبع المستقيم على ان الالداخله على

﴿كتاب الصوم﴾

أخره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظر الماقلنا وهو في اللغة ترك الانسان الاكل وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة المخصوصة ومن مجازة صام الفرس على آريه اذ لم يعترف ومنه قول النابغة خيل صيام كذا في المغرب وفي الشرع ما سيذكره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان أولى لما في الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على صوم فعليه صوم يوم واحد ولو قال فعلى صيام عليه صيام ثلاثة أيام كما في قوله تعالى ففدية من صيام اهـ وركنه حقيقته الشرعية التي هي الامساك الخصوص وسببه مختلف في المنذور والنذر ولذا قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب أو يومًا بعينه فصام غيره أجزأ عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كما في المجمع وصوم الكفارات سببه ما يضاف اليه من الخنث والقتل والظهار والظفر وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفقا لكان اختلافوا فذهب السرخسي الى ان السبب مطلق لشهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وذهب الدبوشي ونحو الاسلام وأبو اليسر الى أن السبب الايام دون الليالي أي الجزء الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام متعارنا آياه وثمره الخلاف تطهر فيمن أفاق في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق فعلى قول السرخسي يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وصححه السراج الهندي في شرح المغني لان الليل ليس محل للصوم فكان الجنون والافاقة فيه سواء وعلى هذا الخلاف لو أفاق ليلة في وسط الشهر ثم أصبح مجنونا وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجمع في الهداية بين القولين بانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لسكاه ثم كل يوم سبب وجوب أدائه غاية الامر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر ان صاحب الهداية يختار غير قول السرخسي لان السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتمام تقريره في الاصول وشرايطه ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل كذا في النهاية وفتح القدير وفي غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل لا للوجوب ولا للدأه ولهذا اذا جن في بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف استدعاء الشهر حيث لا يلزمه

الجمع تبطل معنى الجمعية فتدبره (قوله مقارنا آياه) يلزم عليه مقارنة السبب للوجوب مع ان السبب لا بد من تقدمه لكنه سقط هنا اشتراط تقدمه للضرورة لعدم صلاحية ما قبل أول جزء من النهار للسببية كما لو شرع في الصلاة في أول جزء من الوقت فان السبب

﴿كتاب الصوم﴾

قادر للوجوب وسيدكر المؤلف تحقيق ذلك في فصل العوارض عند قول المتن ولو بلغ صبي أو أسلم كافر (قوله وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان) كذا عرفت في المجتبى وغيره والظاهر ان المراد الافاقة المستمرة التي لم يعقبها جنون والافاقة التي يعقبها جنون لا فرق فيها اذا

القضاء

كانت بعد الزوال بين أن تكون في آخر يوم أو في وسط الشهر لانها ليست في وقت النية (قوله وجمع

في الهداية بين القولين) مقتضى ما ذكره من ان الاختلاف في المسائل الثلاث مبني على الاختلاف في السبب وثمرته أن تتنافى أحكامها حيث جمع بين كل من القولين أو أن لا يكون الخلاف فيها مبني على الاختلاف في السبب فلا يصح قوله وثمرته الاختلاف الخ ومما يؤيد هذا الأخير قول المؤلف في شرحه على المنازل أن من ذكر لهذا الخلاف ثمرته في الفروع فليتأمل (قوله والذي يظهر الخ) لم يظهر لنا مراده بهذا الكلام ولعل مراده ان صاحب الهداية لم يرد الجمع بين القولين بل مراده اختيار واحد منهما وهو غير قول السرخسي ولذا أخره كما هو عادته فيما يختاره وبهذا يدفع ما أوردهنا قبيله لكن التعليل ينبوع هذا التأويل

فلتأمل (قوله وزاد في فتح القدير الخ) أي في شرائط الوجوب (قوله وفيه بحث) لأن صوم الأيام المنهية لا ثواب فيه (قال في النهر ظاهر كلامهم كما سيأتي أن النهي فيها معنى مجاور وهو الاعتراض عن الضافة يفيد أن فيه ثواباً كالصلاة في أرض مغصوبة (قوله للاجماع على لزومه) اعلم أن من قال بالوجوب استدلالاً بقوله تعالى ٢٧٧ وليوفوا نذورهم خص منه النذر

بالمعصية وما ليس من جنسه واجب كعبادة المريض وما ليس مقصوداً لذاته بل لغیره كالوضوء فصار ظنياً كالآية المؤولة فأفاد الوجوب قال في النهر وفي عدول المحقق إلى الاجماع تسليم لدعوى التخصيص قبل وفيه أي التخصيص نظر إذ من شرطه المقارنة والتخصص غير معلوم فضلاً عن كونه مقارناً وأيضاً قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه خص منه الحائض والصبيان ولم يتف عنه اثبات الفرضية وعليه فلا حاجة للاجماع على أنه ممنوع بدليل أن جاحده لا يكفر وقد قال في أوائل السبر من المحيط البرهاني والذخيرة الفرق بين الفرض والواجب ظاهر نظر إلى الأحكام حتى أن الصلاة المنذورة لا تؤدي بعد صلاة العصر وتقضى الفوائت بعد صلاة العصر اه ولو كان ثمة اجماع لكأنه تؤدي بعده قال بعض المتأخرين

القضاء للمخرج واختاره صاحب الكشف فقال إن الجنون أهل للوجوب إلا أن الشرع أسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعاً للمخرج واعتبر المخرج في حق الصوم باستعراق الجنون جميع الشهر اه وفي البدائع وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الأفاقة واليقظة قال عامة مشايخنا ليست من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الاداء مستدلين بوجوب القضاء على المغنى عليه والناثم بعد الأفاقة والانتباه بعدمضى بعض الشهر أو كله وكذا الجنون إذا فاق في بعض الشهر وقال بعض أهل التحقيق من مشايخ ما وراء النهر أنه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الاداء وأجابوا عما استدلل به العامة بأن وجوب القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب لا محالة وإنما يستدعي فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن الحيض والنفاس فذهب أهل التحقيق إلى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الحائض والنفاس وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وإنما الطهارة عنهما شرط الاداء وتماه في البدائع ولعله لا ثمره له والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الاداء وهو الصحة والأقامة والثالث شرط صحته وهو الاسلام والطهارة عن الحيض والنفاس والنية كذا في البدائع واقتصر في فتح القدير على ما عدا ذلك لأن الكافر لا يثبت له فخر ج اشتراطها ولم يجعلوا العقل والأفاقة شرطين للصحة لأن من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغنى عليه يصح صومه في ذلك اليوم وإنما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النية لأنها من الجنون والمغنى عليه لا تتصور لعدم أهلية الاداء وأما البلوغ فليس من شرط الصحة لصحته من الصبي العاقل ولهذا يثبت عليه كذا في البدائع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب أو الكون في دار الاسلام لأن الحر في دار الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ماضى وزاد في النهاية على شرائط الصحة الوقت القابل لمخرج الليل وفيه بحث لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا فيجده ولهذا كان التحقيق في الأصول أن القضاء والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لأن المقيد به كإذ ذهب إليه فخر الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه إن كان صوماً لازماً والألثاني كذا في فتح القدير وفيه بحث لأن صوم الأيام المنهية لا ثواب فيه فالأولى أن يقال والألثاني أن لم يكن منها عنه والألثاني فقط وأقسامه فرض وواجب ومسنون ومنسوب وفعل ومكره وتنزيها وتحريم فالأول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التسامع والمنسوب صوم ثلاثة من كل شهر وينسب فيها كونها الأيام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعده عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الانبياء والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت كراهته والمكره تنزيهاً عاشوراء مفردا عن التسامع ونحو يوم المهرجان وتحريم أيام التشريق والعيسدين كذا في فتح القدير واستثنى في عمدة الفتاوى من كراهة صوم يوم النيروز والمهرجان أن يصوم يوماً قبله فلا يدره كذا في يوم الشك ولا يظهر أن يضم المنذور بشميه إلى المفروض كما اختاره في البدائع والجمع ورجه في فتح القدير للاجماع على لزومه وإن يجعل قسم الواجب صوم التطوع

والمحقق أن التخصيص ثابت بالاجماع يعني على عدم صحة النذر بالمعصية ونحوها ولا بد من مستند وهو التخصيص في الحقيقة والاجماع كاشف عنه ومقرر له وعند عدم العلم بالتاريخ يحمل على القارنة كما تقرر ولم ينعقد الاجماع على فرضية ما بقي بعد التخصيص بخلاف آية الصيام اه قال بعض الفضلاء في البحر غير ظاهراً فضلاً عن أن يكون أظهر وما في الفتح من الاستدلال

بالاجماع غير محدد (قوله وينبغي أن يكون كل صوم الخ) اعلم ان الذي عليه الاصوليون عدم الفرق بين المستحب والمندوب وان ما واطب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعد ما رغب فيه كذا في التحريم وعند الفقهاء المستحب ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرة وتركه أخرى والمندوب ما فعله مرة أو مرتين تعليم الجواز كذا في شرح النقاية ٢٧٨ قال المؤلف في كتاب الطهارة ويرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفا

للمستحب جعله في المحيط تعريفا للمندوب فالاولى ما عليه الاصوليون اه ثم النقل في اللغة الزيادة وفي الشريعة زيادة عبادة شرعت لنا لعلنا في شمل الاقسام الثلاثة ولذا ترجم المصنف بقوله باب الوتر والنوافل لكن المراد بالنفل في كلام الفتح ما قابل المسنون هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله

والمندوب وظاهره ان المراد به ما رادف المباح مما لا ثواب فيه ولا شك ان كل صوم لم يكن مكروها ولا محرما يثاب عليه فلذا اضطر المؤلف الى التفرقة بين المستحب والمندوب وبيان ان المراد بالنفل في كلامه المندوب لئلا يرد عليه المحذور هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله على ما سئذ كره) أي من التفصيل الآتي

بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف كذا في البدائع أيضا وما ذكره المحقق اندفع ما في البدائع من قوله وعندنا يكره الصوم في يوم العيد وأيام التشريق والمستحب هو الافطار فانه يفيد ان الصوم فيها مكروه تزيها وليس بصحيح لان الافطار واجب محتتم ولهذا صرح في المجمع بحرمة الصوم فيها وينبغي أن يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون مستحبا وما سواه يكون مندوبا ما لم تثبت كراهيته لانفلا لان الشارع قد رغب في مطلق الصوم فترتب على فعله الثواب بخلاف النفلية المقابلة للندبية فان ظاهره يقتضي عدم الثواب فيه والافه هو مندوب كما لا يخفى ومن المكره وصوم يوم الشك على ما سئذ كره ان شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال وقد فسره أبو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفة للحاج ان أضاعه ومنه صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليهود بخلاف صوم يوم الجمعة فان صومه بانفراده مستحب عند العامة كالانثين والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم الصمت بان يمتنع عن الطعام والكلام جميعا كذا في البدائع ومنه أيضا صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة متفرقا كان أو متتابعا وعن أبي يوسف كراهته متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة فرضا ثلاثة عشر سبعة منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الافطار في رمضان والنذر المعين وصوم اليمين المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بان قال والله لا صوم من شهرا ثم اذا أفطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال أو لا فنقول كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطا فيه وكل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل ان الوقت مغتور ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء فالاول كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ويلحق به النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه أو نواه والثاني كرمضان والنذر المعين واليمين بصوم يوم معين كذا ذكره صاحب البدائع والاسديجاني مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات الثلاثة لان بضدها تدين الاشياء ومنها أنه وسيلة الى التقوى لانها اذا انتقلت الى الامتناع عن الحلال طمعاً في مرضاته تعالى فالاولى ان تنقاد للامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلكم تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحانية ومنها عليه بحال الفقراء ليرحمهم فيطعمهم ومنها موافقته لهم (قوله هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله) أي الصوم في الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة أو حكما في وقت مخصوص من شخص مخصوص مع النية وانما فسرنا التارك بالامساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكلف

عند قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا (قوله ومنه صوم يوم السبت بانفراده) وكذا يوم الاحد قال في التتارخانية ويكره صوم النيروز والمهرجان اذا تعمدته ولم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك وهكذا قبل في يوم السبت والاحد (قوله لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا) قد سرد عباراتهم العلامة قاسم في فتاواه ورد قول من صحح الكراهة فراجع وفي الفتح بعد ما مروا واختلفوا فقيل الافضل وضلها يوم الفطر وقيل بل تفرقتها في الشهر (قوله يكون التتابع شرطا فيه) أي فاذا تحلل الفطر في خلاله يلزمه الاستقبال (قوله يسقط التتابع) أي فلو أفطر في خلاله لا يستقبل بل يبنى على ما فات

لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المكاف به في النهي كف النفس لا ترك الفعل لانه لا تكليف
 الا بمقدور والمعدوم غير مقدور لان تفسير القادر بمن ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا وان شاء
 ترك وعصاه في تحرير الاصول وقلنا حقيقة وحكما ليدخل من أفطر ناسيا فانه ممسك حكما واختص
 الصوم باليوم لتعذر الوصال المنهي عنه وكونه على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة اذ ترك الاكل
 بالليل معتادا واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سيأتي وأرادنا لاهل من اجتمعت فيه شروط
 الصحة وتقدم انها ثلاثة فخرج الكافر والحائض والنفساء والمراد باشتراط الطهارة عن المحيض
 والنفس اشتراط عدمهما لان يكون المراد منها الاغتسال كذا في النهاية والمراد بترك الاكل ترك
 ادخال شيء بطنه اعم من كونه مأكولا أو لاسيما في من ابطاله با دخال نحو الحديد ولا يرد ما وصل
 الى الدماغ فانه مفطر كما سيأتي لما ان بين الدماغ والجوف منفذا فاق وصل الى الدماغ وصل الى الجوف
 كما صرح به في البدائع على ما سيأتي وفي البرازية استنشاق قوصل الماء الى فيه ولم يصل الى دماغه
 لا يفسد صومه (قوله وصح صوم رمضان والنذر المعين والنقل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار)
 شروع في بيان النسبة التي هي شرط الصحة لكل صوم وعرفها في المحيط بان يعرف بقلبه انه صوم
 ووقتها بعد الغروب ولا يجوز زنباله والتسخرية كذا في الظهيرية ولم يتكلم على فرضية رمضان
 لما انها من الاعتقاد ان لا لقعة لثبوتها بالقطي المتأيد بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت
 فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر في شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من الهجرة
 وهو في الاصل من رمضان اذا احترق سمي به لان الذنوب تحترق فيه وهو غير منصرف للعلمية والالف
 والنون قال المحوهرى يجمع على ارمضا ورمضانات وقال الفراء يجمع على رماضين كسلطان
 وشياطين وقال ابن التبارى رماض جمع رمضان وتقدم حكم النذر انه فرض على الاظهر والمراد
 بالنفل ما عدا الفرض والواجب اعم من ان يكون سنة أو مندوبا أو مكرها وأشار الى أنه لو نوى
 عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمناه وفي فتاوى الظهيرية ولو نوى ان يتسخرى آخر
 الليل ثم يصح صائما لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغداة واستدل الطحاوي لعدم
 اشتراط التيميت في رمضان بحديث الصحيحين في يوم عاشوراء من أكل لم يسك بفدي يومه ومن لم يكن
 أكل فليصم وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصار سنة ففيه دليل على ان من نعين عليه صوم
 يوم ولم ينوه ليل تجزئه النية نهارا فوجب حل حديث السنن الاربعة لا صيام لمن لم ينو الصيام من
 الليل على نفي الكمال لان الافضل في كل صوم ان ينوى وقت طلوع الفجر ان أمكنه أو من الليل
 كما في البدائع وعلى ان المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الحار وهو من الليل مطلقا صيام
 الثاني لا ينوى خلاصه لا صيام لمن لم يقصد انه صائم من الليل أي من آخر أجزائه فيكون نفيا للصحة
 الصوم من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفي الصحة وجب ان يخص غنومه بما روي ما عندهم
 وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه ٣ خصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه عدم الظنية والتخصيص اد
 قد خصص منه النفل بحديث مسلم عن عائشة دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال
 هل عندكم شيء قلنا لا فقال اني اذا صائم والحاصل ان صوم عاشوراء أصل والخفى به صوم رمضان
 والمنذور المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجب به لكن القياس
 انما يصلح مخصصا للخبر لا ناسخا ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس لكان ناسخا لحديث السنن
 اذ لم يبق تحتها شيء حينئذ فوجب أن يحاذى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره

٣ (قوله خص بعضه الخ)
 يوجد في بعض النسخ
 هذه العبارة هكذا
 وعندنا لو كان قطعيا
 خص به يعني ان القطعي اذا
 خص بنص جاز تخصيصه
 بعد ذلك بالقياس
 فكيف اه صحيحه

وصح صوم رمضان والنذر
 المعين والنفل بنية من
 الليل الى ما قبل نصف
 النهار

(قوله والمراد بترك الاكل
 الخ) قال في النهر بعد ذلك
 الصوم لا يختص بالكف
 عما يؤكل كما سيأتي
 بافطاره با دخال نحو
 الحديد فلو قال المصنف
 كما في الفصح هو ما سالك
 عن الجماع وعن ادخال
 شيء بطناً أو ماله حكم
 الباطن من الفجر الى
 الغروب عن نية لكان
 أجود

(قوله وهي أولى الخ) قال في النهر الظاهر ان عبارة المصنف هنا أولى لافادتها مبدأ النية وغايتها مع ظهور المراد منها بخلاف ما في أصله اذ ليس المراد انية أكثره كافية كما يعطيه ظاهره بل نية واقعة في أكثره وكان هذا هو السرف في التغير وأما ذلك الاطلاق فمذموم فقد نقل في غاية البيان عن الديوان انه لغة أيضاً من طلوع الصبح الصادق ولو سلم لا يضرنا اذ الفاظ أهل كل فن انما تصرف الى ما تعارفوه ٢٨٠ وبهذا التقرير علمت ان تقييد النهار بالشري كافي في النية مما لا حاجة

اليه (قوله والظاهر ان الاختلاف في العبارة لافي الحكم) هذا خلاف الظاهر يدل عليه قول الهداية وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الأصح فانه يفيد ان مقتضى ما في القدوري الجواز قبيل الزوال

وبمطلق النية ونية النفل

وأصرح من هذا ما في التارخانية عن المحيط وانما تظهر ثمرته الاختلاف بين اللفظين يعني قوله قبل الزوال وقوله قبل انتصاف النهار فيما اذا نوى عند قرب الزوال وعند استواء الشمس في كبد السماء فاللفظ الاول يدل على الجواز واللفظ الثاني يدل على عدم الجواز والصحيح هو اللفظ الثاني اه بحروفيه بتبيينه اعلم ان كل قطر نصف نهاره قبل زواله بقدر نصف حصة فخره فتي كان

من النذر الممنوع ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي روينا فانه حينئذ يكون ابطالاً لحكم لفظ بلا لفظ بنص فيه وانما اختص اعتبارها بوجودها في أكثر النهار لان ما روينا من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها في جميع أجزاء النهار واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره واحتمل كونها للتجوز في النهار مطلقاً في الواجب فقلنا بالاول لانه احوط خصوصاً ومعنا نص السنن بمنعها من النهار مطلقاً وعنده المعين وهو ان لا أكثر من الشيء الواحد حكم الكل وانما اختص بالصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيها مشروط حقيقة أو حكماً كالمتقدمة بالا فاصل لان الصوم ركن واحد ممتد فبالوجود في آخره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائها والا خلت بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف النهار ليكون أكثر اليوم منوياً ولهذا عبر في الوافي بنية أكثره وهي أولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن أوله طلوع الشمس كافي النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان جعل أوله من طلوع الفجر لغة وفقها وعلى كل حال فهي أولى من عبارة القدوري ومختصر الكرخي والطحاوي ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لافي الحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصائم المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائماً ولا قضاء عليه ان أفطر وقال أبو يوسف يكون صائماً وعليه القضاء اذا أفطر وذكرك بعده وعلى هذا الخلاف اذا أسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائماً عند أبي يوسف خلافاً للزفر وأطلق المصنف فأفاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر والمريض الابنية من الليل لان الاداء غير مستحق عليهم فصار كالقضاء ورتباه من باب التغليظ والمناسب لهما التحفيف وفي فتاوى قاضيخان مريض أو مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال أبو يوسف يجزئهما وبه أخذ الحسن قال صاحب الكشف الكبير فهذا يشير الى ان عند أبي حنيفة ومحمد لا يجزئهما اه وهذه الإشارة مدفوعة بصريح المنقول من أن عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولوالحجة وغيرها (قوله وبمطلق النية ونية النفل) أي صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية ونية النفل أما في رمضان فلان الشارع عينه لفرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصح بنية صوم مبين له كالنفل والكفارات بناء على لغو الجهة التي عينها فيبقى الصوم المطلق وبمطلق النية يصح صومه كالاخص نحو زيد يصاب بالاعم كما انسان وجهه وراي العلماء على خلافه قال في التحرير وهو الحق لان نفى شرعية غيره انما توجب محضه لو نواه ونفى صحة ما نواه

الباقى للزوال أكثر من هذا النصف صح والافلاقي مصر والشام تصح النية قبل الزوال بخمس عشرة درجة لوجود النية في أكثر النهار لان نصف حصة الفجر لا تزيد على ثلاث عشرة درجة في مصر وأربع عشرة ونصف في الشام فاذا كان الباقي الى الزوال أكثر من نصف هذه الحصة ولو بنصف درجة صح الصوم كذا حرره شيخ مشايخنا ابراهيم السائحاني رحمه الله تعالى

(قوله ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه الخ) قال في التهر فيه تدافع اذ بتقدير هذه الإشارة يكون النفل ضفة كاشفة والعجوة بالمغابر خاصة بـرمضان ولا دلالة في الكلام على اختصاص اصابه رمضان به وقوله الا في فعل لم بهذا الخ يقتضي أن يكون قد افسد نوره والصواب أن يجعل قد اولاد لالة في الكلام على اصابه رمضان بنية واجب آخر والى ذلك أشار الشارح بقوله وكذا يجوز أيضا صوم رمضان بنية واجب آخر وعبارته في الوافي بالمقصود مما هنا أوفى حيث ٢٨١ قال وان أطلق أو نوى واجبا

آخر في غير نذر ونفل وسفرو يعلم منه العجوة فيما اذا نوى نفلا بالاولى (قوله واذا وقع عما نوى الى قوله كذا في الظهيرية) يوجد في بعض النسخ والا نسب استقاطه من هذا المحل لان قوله ولا برده عليه وفي بعض النسخ لثلا برده عليه من متعلقات قوله ويمكن أن يكون الخ (قوله وتعبه الاكمل الخ) أقول يظهر لي ان ما فهمه الاكمل ليس مرادا للقائلين بالتفصيل بل مرادهم ان المريض تارة يضره الصوم بان يصير الصوم سببا لزيادة مرضه فهذا يتعلق الرخصة في حقه بخوف الزيادة فما دام يخافها برخص له الفطر ولا يمكن المحاقه بالصحيح بل هو كالسافر لوجود الرخصة وتارة لا يضره الصوم وانما حصل له من الضعف بما لا يقدر معه على اداء الصوم أصلا فهذا يتعلق الرخصة في حقه بحقيقة المرض أي

من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو يصح بقوله لم أرده بل لو ثبت لكان جبر ولا جبر في العبادات وقولهم الاخص يصاب بالاعم انما يصح اذا اراد الاخص بالاعم ولو اراده لا يرتفع الخلاف وأعجب من هذا ما روى عن زفران التعيين شرعا يوجب الاصابة بلاية اه وقد يقال بانه نوى أصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلفت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل والاعراض ان ثبت فانما هو في ضمن نية النفل أو القضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القرية في أصل الصوم يتحقق لبقاء الاختيار للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة اذا لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزم الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية أصلا وما الزمنا به الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الحج فانه صحيحه فرضا بنية النفل فما هو جوابه فهو جوابنا وأما في النذر المعين فلانه معتبرا بيجاب الله تعالى وانما قال ونية النفل ولم يقل ونية مباينة لما ان النفل لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى ولما ان المنذور المعين لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى بخلاف رمضان والفرق بينهما ان التعيين انما جعل بولاية النادر وله ابطال صلاحية ماله وهو النفل لا ما عليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وليس له ولاية ابطال صلاحية لغيره من الصيام لكن بقي عليه افادة محدة رمضان بنية واجب آخر ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه بجامع الغاء الجهة لتعيينه واذا وقع عما نوى فهل يلزمه قضاء المنذور المعين لا ذكر لها في ظاهر الرواية والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية ولا يرد عليه المسافر فانه لو نوى واجبا آخر في رمضان يصح عند أبي حنيفة ويقع عما نوى لاثبات الشارع الترخيص له وهو في الميل الى الاخف وهو في صوم الواجب المغاير لانه في ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته الا اذا أدرك عدة من أيام أخر وفي النفل عنه روايتان أحدهما عدم محنة ما نوى ووقوعه عن فرض الوقت لان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر كما لو أطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق النية وبنية النفل على الاصح فيهما مع وجود الروايتين فيهما فلهذا لم يستثنه في المختصر وأما المريض اذا نوى واجبا آخر ونفلا ففسخه ثلاثة أقوال فقيل يقع عن رمضان لانه لم يصام التحق بالصحيح واختاره نحر الاسلام وشمس الأئمة وجمع ومعه صاحب الجمع وقيل يقع عما نوى كالسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ وقيل بانه ظاهر الرواية وينبغي أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين أن يضره الصوم فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالسافر يقع عما نوى وبين أن لا يضره الصوم كفساد الهضم فتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير وتعبه الاكمل في التقرير بان المعلوم ان المريض

٣٦ - بجز ثاني ما دام هذا المرض الذي لا يمكنه معه الصوم أصلا برخص له الفطر فاذا قدر على الصوم فقد زال المرض فصار كالصحيح لا كالسافر والحاصل ان المرض قسمان قسم يمكن معه الصوم لكنه يزاد به المرض فيباح فيه الفطر فهذا كالسافر بجامع الاحكام وقسم لا يمكن معه الصوم أصلا وان كان الصوم لا يضره في نفس الامر كفساد الهضم فان الصوم ينفعه لكنه لو وصل في الضعف الى حالة لا يمكنه الصوم بباح له الفطر ما دام على هذه الحالة حتى لو قدر بعدها ففسخه زال المييج

الذي لا يضره الصوم غير مخصص له الفطر عند أئمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فن لا يضره الصوم
صحیح وليس الكلام فيه ثم اعلم انه وقع في عبارة القوم أصولا وفروعا ان رمضان يصح مع الخطأ في
الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى ان مسئلة نية الصوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هي
مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معقولا فاما
لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالمسالك المعين يتأدى بغيره وبمثل هذا الظن
يخشى عليه الكفر كذا في التقرير وفي النهاية ما يرده فانه قال في دليل الشافعي انه لو اعتقد المشروع
في هذا الوقت انه نفل يكفر وقال في رده انه لما الغاية النفل لم تتحقق نية الاعراض وبه يبطل قوله
انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر اه والمحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية
أو ظنه فقد يكون معتقدا للفرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون بنه النفل كافرا الا اذا انضم
اليها اعتقاد النقلية وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى
أعلم ثم اعلم ان أبا حنيفة جرى على أصله في المواضع كلها من أن الأصل يتفك عن الوصف فلهذا
قال اذا بطلت صفة الفرضية في الصلاة لا يبطل أصلها واذا بطلت الصفة في الصوم بقي أصله
واذا قال لها أنت طالق كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الوصف مفوضا اليها وهما قالا
في هذه المسئلة بان ما لا يقبل الإشارة من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة أصله فيتمتع في الأصل
بتعلقه بخالفها هذا الأصل في الصوم وخالفه أبو يوسف في الصلاة لانه موافق لابي حنيفة فيها
وجرى عليه محمد في الصلاة فانه قال يبطلان الأصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمد بين
الصوم والصلاة ورده الاكل في تقريره وقال في بحث كيف ان أصلهما المذكور ليس بصحيح لان صحته
تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل
بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر العقود الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق
وهي مما لا يقبل الإشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا كان الأصل فيه مثل الوصف والوصف غير
مشروع وما كان غير مشروع بحسب الأصل والوصف فهو باطل اتفاقا لافساد أو كان الوصف مثل
الأصل والأصل مشروع فكان اربا جائزا لافساد وهو باطل اجماعا اه (دوله وما بقي لم يجز الابنية
معينة مبيته) أي ما بقي من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء الصيد والحلق والمتعة
والنذر المطلق لا يصح بمطلق النية ولا بنية مباحة ولا بد فيه من التعيين لعدم تعيين الوقت له ولا بد فيه
أيضا من النية من الليل أو ما هو في حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الأصل لان الواجب قران
النية بالصوم لا تقديمها وانما جاز التقديم للضرورة ومن فروع لزوم التبيين في غير المعين لو نوى
القضاء نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم ولو أفطر يلزمه القضاء قبل هذا اذا علم
ان صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كما في المظنون كذا في فتح
القدير والذي يظهر ترجيح الاطلاق فان المجمل بالاحكام في دار الاسلام ليس بمعتبر خصوصاً ان
هذه المسئلة أعني عدم جواز القضاء بنية نهارا متفق عليها في ظاهر فليس كالمظنون ولا يخفى ان
قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقي ثم اعلم ان النية من الليل كافية
في كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر لم يصح
صائما فلو أفطر لاشي عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزئه لان تلك النية انتقضت بالرجوع
ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل وكذا لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية ولو قال نويت

وما بقي لم يجز الابنية معينة
مبيته

والتحقق بالصحيح فيقع
صومه عن رمضان فليس
مرادهم بهذا القسم أن لا
يضره الصوم مع القدرة
عليه والا كان هديانا
من القول اذا يقول غاقل
باباحة الفطر له

(قوله وصح في الخط الخ) هذا التفصيل ذكره في البدائع أيضا لكن بدون تصريح بالصحيح فقال وفضل الفقيه أبو جعفر في ذلك تفصيلا فقال إن صام في السنة الثانية عن الواجب عليه إلا أنه على ظن أنه في رمضان يجوز وكذا في السنة الثالثة والرابعة لأنه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء رمضان الأول دون الثاني وإن صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي الثالثة عن الرابعة لم يجوز وعليه قضاء الرضانات كلها ثم قال وضرب له أي أبو جعفر مثلا وهو رجل ٢٨٣ اقتدى بالامام على ظن أنه

زيد فاذا هو عمر وصح اقتداؤه ولو اقتدى بزيد فاذا هو عمر ولم يصح لأنه في الأول اقتدى بالامام إلا أنه ظن أنه زيد فاخطأ في ظنه وهذا لا يقدر في صحة الاقتداء بالامام وفي الثاني اقتدى بزيد فاذا لم

ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما

يكن زيدا تبين أنه لم يقتد باحد كذلك هذا إذا نوى صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت نية الواجب بما عليه لا بالأول والثاني إلا أنه ظن أنه للثاني فاخطأ في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن أنه (قوله) فيقرر الخصم بالوكالة قال الرملي عبارة النهر فيقرر بالدين والوكالة وينكر الدخول وكلاهما مشكل إذا نفذ الاقرار على الغائب بقبض المدعي من المدعي عليه اه قلت لا اشكال على عبارة النهر فانه اذا أقر بالدين

صوم غدا إن شاء الله تعالى فعن الحلواني يجوز استحسانا لأن المشيئة إنما تبطل اللفظ والنية فعمل القلب وصححه في فتاوى الظهيرية وأعلم أنه يتفرع على كيفية النية ووقتها مسألة الاسير في دار الحرب إذا اشتبه عليه رمضان فتحرى وصام شهرا عن رمضان فلا يخلو ما إن وافق أولا بالتقديم أو بالتأخير فإن وافق جاز وإن تقدم لم يجوز وإن تأخر فإن وافق شؤلا يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد وتعيين النية وتبيينها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح وإن كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا لأجل يوم الفطر وإن كان رمضان كاملا وشؤلا ناقصا قضى يومين يوما لأجل يوم العيد ويوما لأجل النقصان وعلى العكس لا شيء عليه وإن وافق صومه هلال ذي الحجة فإن كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى أربعة أيام يوم النحر وأيام التشريق وإن كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة أيام وعلى عكسه قضى ثلاثة أيام وإن وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فإن كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا والآخر كاملا فلا شيء عليه وعلى عكسه قضى يوما ولو صام بالتحرى سنين كثيرة ثم تبين أنه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في الثانية عن الأولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في البدائع مختصرا وصح في المحيط أنه إن نوى صوم رمضان مبهما يجوز عن القضاء وإن نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هذا أن من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه قضاؤه بعدد الأيام لشهر كامل ولهذا قال في البدائع قالوا فممن أفطر شهر أعذر ثلاثين يوما ثم قضى شهرا بالهلال فكان تسعة وعشرين إن عليه قضاء يوم آخر لأن المعتبر عدد الأيام التي أفطر فيها دون الهلال لأن القضاء على قدر الفائت ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطر والروية وفيهم مريض لم يصم فإن علم ما صام أهل مصر فعليه قضاء تسعة وعشرين يوما وإن لم يعلم صام ثلاثين يوما لأنه الأصل والنقصان عارض اه وفي عدة الفتاوى لو قال لله على صوم شؤال وذى القعدة وذى الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال ذى القعدة وذى الحجة ثلاثين وشؤال تسعة وعشرين فعليه صوم خمسة أيام الفطر والاضحية وأيام التشريق ولو قال لله على صوم ثلاثة أشهر فصامهن فعليه قضاء تسعة أيام لأنه أشار إلى غائب فيلزم لكل شهر ثلاثون اه وبما ذكرنا علم من تراجع فتح القدير أنه لم يستوف الأقسام كلها (قوله) ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما) لحديث الصحيحين صوموا الرؤية وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرضائية والعيد أن يدعى عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقرر الخصم بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضي القاضي عليه بالسأل فيثبت مجيء رمضان لأن اثبات مجيء رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو أخبر رجل عدل القاضي بمجيء رمضان يقبل ويأمر الناس بالصوم يعني في يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشروط القضاء أما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت

والوكالة جميعا صح إقراره لأنه أقرب بثبوت حق القبض له في ملك نفسه لأن الدين انما تقضى بامثالها لا بأعيانها بخلاف ما إذا كانت دعوى الوكيل قض عين هي وديعة للوكيل فانه لا يصح إقرار الغريم بها لأنه إقرار بثبوت حق القبض للوكيل في ملك الموكل فلا يصح وأما إذا أقر بالوكالة ومجد الدين فلا يكون الوكيل خصما بإثبات الحق إلا بإثبات وكالة التملان إقرار الغريم ليس بحجة كإقرار الوكيل نص على ذلك كله في شرح أدب القضاء للخصاف

(قوله لان الصوم لا يتوقف على الثبوت الخ) قال في النهر ليس في كلامه ما يفسد توقف الصوم على ثبوته يعني عند القاضي كما اقتضاه كلامه بل ان السبب لثبوته أحدهذين لا غير اهـ والظاهر ان المراد بالثبوت لزوم والوجوب أى ويلزم صوم رمضان برؤية هلاله الخ أو المراد التبين كما قاله الرملى (قوله وينبغي في كلام بعضهم بمعناه) قال في الهداية وينبغي للناس أن يلتصقوا بهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان أى يجب عليهم وفيه تساهل فان الترائى انما يجب ليلة الثلاثين لاني اليوم الذى هو عشيته كذا في الفتح قال في الحواشي السعدية وفيه بحث فانه يبدأ بالالتماس قبل الغروب اهـ وأنت خير بان ينبغي حيث كان بمعنى يجب فالتساهل باق اذا وجوب قبله كذا في النهر (قوله من أتى كاهنا الخ) نقل في الامداد عن شرح المنظومة لابن الشحنة ان المراد بالكاهن والعراف في الحديث من يخبر بالغيب أو يدعى معرفته فاما كان هذا سيده لا يجوز ويكون تصديقه كفر أما أمر الإلهة فليس من هذا القبيل ٢٨٤ بل معتمد فيه الحساب القطعى فليس من الاخبار عن الغيب أو دعوى معرفته

في شئ ألا ترى الى قوله تعالى وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب والله تعالى أعلم (قوله اما أن يغم عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان الخ) فالشك ولا يصام يوم الشك الا تطوعا

في اليوم الثلاثين على الاول هل هو من رمضان أو من شعبان وعلى الثاني هل هو الثلاثون أو الحادى والثلاثون وفي شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندي ويحتمل أن يحصل الشك بردا الشهادة وفي شرح المختار الشك بان يتحدث الناس بالرؤية ولا يثبت اهـ لكن قال في الفتح ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما اذا شهد

الحكم لانه من حقوق العباد كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان عبارة المصنف في الوافى أولى وأجزوهى ويصام برؤية الهلال أو اكمال شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب التماسه ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية وينبغي في كلام بعضهم بمعناه ووقته ليلة الثلاثين ولهذا قال في الاختيار يجب التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل نعم لو روى في التاسع والعشرين بعد الزوال كان رؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند أى حنفية ومحمدية والمستقبله وعند أى يوسف هو للماضية والمختار قوله له ما لکن لو أفطروا لا كفارة عليهم لانهم أفطروا وتأويل ذكره فأضحك وفي الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤية الهلال تحرزا عن التشبه باهل الجاهلية وأشار المصنف الى انه لا عبرة بقول المنجمين قال في غاية البيان ومن قال يرجع فيه الى قواهم فقد خالف الشرع لانه روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا أو منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما أنزل على محمد (قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا) وهو استواء طرفى الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا أمرين اما ان يغم عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان فأكلت عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوى هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ أو المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لرؤى عند الترائى فلما لم يركن الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك كذا ذكره واوقد قد منعنا عن البسائط ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض الذى أفطر رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم أهل بلده فلو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند الصحوا ما عند الغيم فلا الا أن

من ردت شهادته وكانهم لم يعتبروا ذلك لانه ان كان في الحضور فهو محكوم بغلظه عندنا لظهوره فبقا له موهوم لا مشكوك يقال وان كان في غيم فهو شك وان لم يشهده أحد اهـ ويخالفه ما في المحتبى ونقله عنه في المعراج يوم الشك هو ما اذا لم ير علامة ليلة الثلاثين والسماء متعفة أو شهدوا أحد فردت شهادته أو شاهدان فاسقان فردت شهادتهما فاذا كانت السماء مصحبة ولم ير الهلال أحد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نقلا لكن بقي شئ وهو ان الشك يتحقق وان لم يكن علة على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لجواز تحقق الرؤية في بلدة أخرى نعم على مقابله ليس بشئ كما في الدر المختار عن الزاهدى بل في السراج عن الايضاح لو لم يغم هلال شعبان وكانت مصحبة يحتمل أن يقال ليس بشك وأن يقال انه شك للتقصير في طلب الهلال أو لعدم اصابه المطالع اهـ لكن قال في النهر بعد نقله ولو قيل بان الاول بناء على انه لا اعتبار باختلاف المطالع والثانى على اعتبارها لم يبعد (قوله فلو كانا على السواء لم يلزم الزائد بالشك) قال الرملى لقائل أن يقول وجب على المريض قضاء ثلاثين احتياطاً للخروج عن

عهد الواجب (قوله وعامة المشايخ على انه ينبغي الخ) قال في النهر هذا يقيدان التلوم أفضل في حق الكل وان من لا يقدر على
الحزم بنية النفل فهو من العامة اه وفي هذه الافادة تأمل وظاهر الهداية خلافها (توله عن الاجماع عن النية) أي الترديد فيها
وكان عليه أن يأتي بديل عن كافي الهداية قال في النهاية التخييع في النية التردد فيها ٢٨٥ وان لا ينها من مجمع في الامر

اذا وهي فيه وقصر كذا
في المغرب (قوله ويكره في
اليوم واليومين) مقتضى
ما مر من حمل حديث
النهاية عن التقدم بيوم
أو يومين على انه من
رمضان عدم الكراهة
ومن صرح بحمل الحديث
على ذلك صاحب الهداية
وشراحها وظاهر ما مر
عن التحفة خلافه وفي
الشرنبلالية قال في
الفوائد والمراد بقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تقدموا الخ التقديم على
قصد ان يكون من
رمضان لان التقديم
بالشيء على الشيء أن ينوي
به قبل حينه وأوانه
ووقته وزمانه وشعبان
وقت التطوع فاذا صام
عن شعبان لم يأت بصوم
رمضان قبل زمانه وأوانه
فلا يكون هذا تقدما عليه
اه كذا بخط أستاذي
رحمه الله تعالى وبهذا
نتفي كراهة صوم الشك
تطوعا اه كلام
الشرنبلالية وفي المعراج
عن الايضاح لا بأس

يقال الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققة وهم انما ذكروا التساوى عند تحقق الغيم
ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا لصفته من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان جزم
بكونه عن رمضان كان مكرها كراهة تحريم للتشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم وعليه
حمل حديث النهي عن التقدم بصوم يوم أو يومين وفي استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده
على الاصح ويجزئه ان بان انه من رمضان لما تقدم والافه وتطوع غير مضمون بالافساد لانه في
معنى المظنون وان جزم بكونه عن واجب آخر فهو مكره كراهة تنزيه التي مرجعها خلاف الاولى
لان النهي عن التقدم خاص بصوم رمضان لكن كره لصورة النهي المحمول على رمضان فان ظهر
انه من رمضان أجزاء عنه لما عرف ان كان مقيما والا أجزاء عن الذي نواه كما لو ظهر انه من شعبان
على الاصح وان جزم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق
صومه والأفضل ان يتلوم ولا يأكل ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف النهار فان تقارب ولم
يتبين الحال اختلفوا فيه فقيل الأفضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغي للقضاء
والفتن ان يصوموا تطوعا ويفتوا بذلك خاصتهم ويفتوا العامة بالافطار وكان محمد بن سلمة
وابونصر يقولان الفطر أحوط لانهم أمجعوا انه لا اثم عليه لو أفطر واختلفوا في الصوم قال بعضهم
يكرهه ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية وقوله لم يصوم القاضي والمفتي المراد انه يصوم من ثم كن
من ضبط نفسه عن الاجماع عن النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان غدا من رمضان ولهذا
قالوا ويفتوا بالصوم خاصتهم وأما اذا تردد فان كان في أصلها كان نوى أن يصوم غدا عن رمضان ان
كان رمضان والا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد
ينبغي أن يعزم ليلة يوم الشك على انه ان كان غدا من رمضان فهو صائم عن رمضان وان لم يكن من
رمضان فليس بصائم وهذا مذهب أصحابنا اه وان تردد في وصفها فله صورتان أحدهما اذا
نوى أن يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والافعن واجب آخر وهو مكره لتردده بين مكرهين فان
ظهر انه من رمضان أجزاء عنه والا كان تطوعا غير مضمون بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم
الحزم به والثانية اذا نوى أن يصوم عن رمضان ان كان عنه والافتطوع فهو مكره لنية الفرض
من وجه فان ظهر انه منه أجزاء والافتطوع غير مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم
يتعرض المصنف لصوم ما قبله وصرح في الشكافي بانه ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه
فالصوم أفضل وكذا ان صام كله أو نصفه أو ثلاثة من آخره ولم يقيد بكون الصوم الثلاثة عادة وصرح
في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان بيوم أو يومين ان ليس له عادة لقوله عليه السلام لا تتقدموا
رمضان بصوم يوم أو يومين الا أن يوافق صوما كان يصومه أحدكم وانما كرهوا من أن يظن انه
زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالحاصل ان من له عادة فلا كراهة في حقها مطلقا ومن ليس له
عادة فلا كراهة في التقدم بثلاثة فأكثر ويكره في اليوم واليومين وأما صوم الشك فلا يكره بنية

بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصل شعبان برمضان والمراد بقوله لا تتقدموا
الحديث استقبال الشهر بصوم منه لانه يصير زيادة على الفرض وفي العناية وغيرها فان قيل فافادة قوله يوم ويومين وحكم
الاكثر من ذلك كذلك أجيب بان يوما ويومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بان القليل معفو فيجوز كافي كثير من
الاحكام ففي ذلك وفي السعدية يجوز أن يجاب بان المحتمل هو التقدم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين بعلم حساب النجوم

وغيرهم لكن قال في
الفتح يمكن أن يحصل
الحديث على ما قاله في
الهداية ويكره صومها
لمعنى ما في التحفة يعني قوله
وانما كره الى آخر ما مر
فتأمل وما في التحفة أوجه
اهـ قوله وأما دان التفرد
بالرواية الخ قال الرملي
ليس المراد بالتفرد

ومن رأى هلال رمضان
أو الفطر ورد قوله صام
فان أفطر قضى فقط وقبل
بعله خبر عدل ولو قلنا أو
أننى لرمضان وحري أو
حروحين للفطر

الواحد اذ لو كانوا جماعة
ورد القاضي شهادتهم
لعدم تكامل الجمع العظيم
فالحكم فيهم كذلك ولا
شبهة ان عبارة المتن شاملة
لذلك لان من عامة تأمل
(قوله وفي الفطر ان أخبر
عدلان برؤية الهلال)
قال في الشرنبلالية أى
وبالسماء علة (قوله وفيها
أيضا واذا صام الخ) ذكر
في الذخيرة وان صام
أهل المصر بغير رؤية من
غير عدشعبان ثلاثين
وفهم رجل لم يصم معهم
حتى رأوا الهلال من
الغد فصام أهل المصر

التطوع مطلقا (قوله ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فان أفطر قضى فقط) لقوله
تعالى في هلال رمضان فن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد به والمحدث في هلال الفطر
صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم
ولان تفرد به مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غلطه وانما لم تجب الكفارة فيما اذا رأى هلال
رمضان ولم يصم لان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة
تندري بالشبهات لانها ألحقت بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة فيها أغلب بدليل عدم وجوبها
على المعذور والمخطئ بخلاف بقية الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة أغلب
كما عرف في تحرير الاصول قيد بقوله ورد قوله أى ورد القاضي اخباره احترازا عما اذا أفطر قبل
ان يرد القاضي شهادته فانه لا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المشايخ في وجوب الكفارة وصحح
في المحيط عدم وجوبها ورجحه في غاية البيان باعتبار انه يوم مختلف في وجوب صومه فان الحسن
وابن سيرين وعطاء قالوا بانه لا يصومه الا مع الامام واحترازا عما اذا قبل الامام شهادته وهو فاسق
وأمر الناس بالصوم وفطر هو أو واحد من أهل بلده لم يمتسه الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا
للقية أبي جعفر لانه صوم يوم الناس فلو كان عدلا ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان
وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف كذا في فتح القدير وأما دان التفرد بالرؤية
من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما اذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فانه
لا كفارة عليه ولهذا قالوا لا ينبغي للامام اذا رآه وحده ان يأمر الناس بالصوم وكذا في الفطر بل
حكمه حكم غيره فليس له أن يخرج الى العيد برؤية وحده وله أن يصوم وحده اذا رآه والواحد اذا
أخبر صديقه صام ان صدقه ولا يفطر وان أفطر لا كفارة عليه كذا في البرازية وفي فتاوى قاضيجان
ومن رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك والوقاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي
الفطر ان أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا اهـ وأشار بوجوب صومه اذا رأى هلال
الفطر وحده الى ان المنفرد برؤية هلال رمضان اذا صام وأكمل ثلاثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان
الوجوب علمته الاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الافطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتبارا
للمحقيقة التي عنده وأطلق في الرأى فشم من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا في الفتاوى الظهيرية
وأشار الى رد قول القية أبي جعفر من أن معنى قول الامام أبي حنيفة فيما اذا رأى هلال الفطر
لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغي أن يفسد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لانه يوم
عبد عنده والى رد ما قاله بعض مشايخنا من أنه اذا أيقن برؤية هلال الفطر أفطر لكن يأكل سرا
كذا في الفتاوى الظهيرية وفيها أيضا واذا صام أهل مصر بغير رؤية ورجل برؤية فنقص له يوم
جاز (قوله وقبل بعله خبر عدل ولو قلنا أو أننى لرمضان وحري أو حروحين للفطر) لان صوم رمضان
أمر ديني فأشبهه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافا للشيخ الاسلام ولا يشترط الدعوى
لكن قال في الفتاوى الظهيرية انه قولها ما على قول الامام أبي حنيفة فينبغي أن يشترط الدعوى
أما في شهادة الفطر والاخصى فيشترط لفظ الشهادة وتشترط العدالة في الكل لان قول الفاسق
في البيانات التي يمكن تلقاها من العدول غير مقبول كالهلال ورواية الاخبار ولو تعدد كفاستقن
فأكثر كذا في الولوالجية بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم حيث يتحرى في خبر الفاسق كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات

تلاين وضام هذا الرجل تسعة وعشرين يوما فليس عليه قضاء يوم اه تامل (قوله لانهم تركوا الحسبة) فان شاهد الحسبة اذا انوشه اذ يفسق ولا تقبل شهادته كما في الاشياء والنظائر (قوله والى انهم لو صاموا بشهادة واحد الخ) قال في النهر ثم اذا قبلت وأكملوا العدة ولم ير روى المحسن عن الامام وهو قول الثاني انهم يفطرون وسئل عنه محمد فقال ثبت الفطر بحكم القاضي لا بقول الواحد وفي غاية البيان وقول محمد اصح قال الشارح ٢٨٧ والاشبه ان يقال ان كانت

السماء معصية لا يفطرون لظهور غلظه وان كانت معصية يفطرون لعدم ظهوره ولو ثبت برجلين افطروا وعن السعدي لا وهكذا عن مجموع النوازل قال في الفتح ولو قيل ان قبله ما في الصحو لا يفطرون وفي الغيم افطروا لم يبعد وفي السراج صاموا بشاهدين افطروا عند كمال العدة اجماعا وهذا ظاهر فيما اذا كانت معصية عند الفطر اما لو كانت معصية ينبغي أن لا يفطروا كما لو شهدوا الساعة اه لكن في الامداد صحح في الدراية والخلاصة والبرازية حل الفطر وذ كرفي متنه انه لا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماء علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد وذ كران ما من عن السعدي حكاه عنه في التجنيس فيما اذا كانت السمااء معصية وذ كره عن الحلواني ان

حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل سواه فوجب قبوله معالفا وحققة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمرواة والشرط أدباها وهو ترك السكائر والاصرار على الصغائر وما يخل بالمرأة كما عرف تحقيقه في تعريف الاصول فلزم ان يكون مسلما عاقلا بالغ او اما الحرية والبصر وعدم المحد في قذف وعدم الولاة والعداوة فمختص بالشهادة وعن أبي حنيفة في رواية الحدود والظاهر خلافه لقبول رواية أبي بكر بعد ما تاب وكان قد حدى في قذف وأما مجهول الحال وهو المستور فعن أبي حنيفة قبوله وظاهر الرواية عدمه لان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالتهم وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا يثبت في المستور وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط العدالة فمحمول على قبول المسنون الذي هو احدي الروايتين وصحح البرازي في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت امام مع تبين الفسق فلا قال به عندنا وفرعوا عليه ما لو شهدوا في ناسع عشرين رمضان انهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وان جاؤا من خارج قبلت وفي البرازية الفاسق اذا رآه وحده يشهد لان القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي يرد اه واما هلال الفطر فلا به تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبهه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم المحد في قذف ولغظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه ان أمكن ذلك والافقد تقدم انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا وال فان الناس يصومون بقول الثقة ويفطرون باخبار عدلين للضرورة وأطلقه فشمّل ما لو كان الخبر من مصر او جاء من خارج وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلي حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسر وقال رأيت ه خارج البلد في الصحراء او يقول رأيت ه في البلدة من بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل كذا في الظهيرية وأشار الى أنه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان لما ذكرنا أنه من باب الاخبار لا من باب الشهادة كذا في البدائع وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذا في البرازية وكذا شهادة المرأة على المرأة كذا في الظهيرية والى انهم لو صاموا بشهادة واحد وعظم هلال شوال فانهم لا يفطرون فتثبت الرضائية بشهادته لا الفطر خلافا لما روى عن محمد انهم يفطرون وصححه في غاية البيان واما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفطرون اتفاقا كذا في البدائع وحكى البرازي فيه خلافا والعلة غيم أو عمارا ونحوهما هنا وفي الاصول الخارج المتعلق بالحكم المؤثر فيه وأشار الى أن الجارية المخدرة اذا رأت هلال رمضان وبالسمااء علة وجب عليها أن تخرج في ليلتها وتشهد بغير اذن مواليها كما صرح به البرازي واعلم ان ما كان

الخلاف في مسألة ما لو ثبت بشهادة واحد اذا كانت معصية والا فطر واذا خلافا اه فصار الحاصل على هذا ما ذكره في نور الايضاح اذا تم العدد بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسمااء معصية لا يحل الفطر واختلف الترجيح فيما اذا كان بشهادة عدلين ولا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسمااء علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد قال في شرحه وقوله في غاية البيان قول محمد هو الاصح يحمل على ما قاله الكمال منهم من استحسن في الصحو المروى عن الحسن من انهم لا يفطرون وفي الغيم أخذ بقول محمد اه وحينئذ فلا يخالف ما من عن الحلواني والله تعالى أعلم

(قوله فان كانوا اثموا شعبان) مقابل قوله وقد كانوا اهللال شعبان أى قضاؤهم ما واحد ان كانوا اهللال شعبان اثموا ان صلوه ثلاثين من غير رؤية أيضا ثم صاموا رمضان ثمانية وعشرين قضاؤهم من لاته لم يعلم ان رمضان اتم قص يومين لاجواز انهم غلطوا في شعبان يومين لما عدوه ثلاثين من غير رؤية كما في اللؤلؤ الحجة وفي التتارخانية عن العنابية ولورا واهلال شعبان وعدوه ثلاثين يوما ثم شرعوا في صوم رمضان فلما صاموا ثمانية وعشرين يوما اهللال شوال فعلمهم ان يقضوا يوما واحدا لانهم غلطوا بيوم واحد بيقين وان عدوا شعبان ثلاثين يوما من غير رؤية الهلال قضاؤهم يومين لانه يحتمل انهم غلطوا من أول رمضان بيومين اه قلت ويثابته انهم ٢٨٨ اذا عدوا شعبان ثلاثين من غير رؤية هلال يحتمل ان يكونوا صاموا يومين من

شعبان و ابن رمضان وقع
كاملا لانه الاصل فعليه
قضاء يومين ثم الظاهر ان
ما ذكره فرض فيما اذا
رؤي هلال رجب وعد
ثلاثين ثم عد شعبان
ثلاثين أيضا لعدم رؤية

هلال شعبان ورمضان
ثم رؤى هلال شوال بعد
صوم ثمانية وعشرين فلو
غم هلال شوال أيضا
كيف يصنعون لم أره
والظاهر أنهم يصومون
اثنين وثلاثين احتياطا
لاحتمال نقصان رجب
وشعبان ونقل النووي
في شرح مسلم ان النقص
لا يقع متواليا في أكثر
من أربعة أشهر وذكر
الشيخ نقي الدين انه قد
يتوالى شهران وثلاثة
وأكثر ثلاثين ثلاثين

وقد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر تسعة وعشرين يوما كما في شرح الغاية المحبيلية لكن نقل الشيخ عبد الباقي كان
 المالكي في شرحه على مختصر خليل عند قوله يثبت رمضان بكامل شعبان قال وكذا ما قبله ان غم ولو شهورا لا يحسب نجيم
 وسيرقر على المشهور ثم نقل بعده قولا آخر انه يقيد قوله بكامل شعبان بما اذا لم يتوال قبله أربعة على الكمال والا جعل شعبان
 ناقصا لانه لا يتوالى خمسة أشهر على الكمال كما لا يتوالى أربعة على النقص عند معظم أهل الميقات قال ونظم (عج) كلامهم فقال
 لا يتوالى النقص في أكثر من * ثلاثة من الشهور يافطن * كذا اتوالى خمسة مكملة * هذا الصواب وما سواه أبطله اه قال
 أى الصواب عند الميقاتين وكذا قوله وما سواه (قوله أى علم غالب الظن) الظاهر ان لفظة علم زائدة من قلم الناسخ (قوله كثرة) تميز
 أى لا نسبة بين المشار كمن من جهة الكثرة بل المشاركة في الترائى أكثر منها في السماع (قوله حيث لا سمع) أى حيث لا دليل سمعيا

(قوله ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل علما) عليه أقره أخوه في النهر وتليذه في المنح والشيخ علاء الدين المحسكي وقال الشيخ اسمعيل انه حسن ونازعه الرمي فقال كيف هذا مع ان طاهر المذهب خلافه ومع انه يعارضه غلبة الفسق وعدم العدالة في أكثر الخلق فلا يطمئن القلب الا بالجمع العظيم فقد رأيت من الافتراء عليه ما لا يوصف فتعين العمل بظاهر المذهب لما فيه من اطمئنان الفؤاد ولما انه لا يجوز العمل بخلافه وما عداه ليس بمذهب لنا كما نصوا عليه فأعلم ذلك وقوله لان الناس تكاسلت غير مسلم على الاطلاق بل المشاهد الاهتمام منهم والاجتهاد والنشاط الى ذلك ولا عرة ٢٨٩ بتكاسل البعض القليل نامل

اه قلت كانه يتكلم على ما في زمانه وبلده والافعال أهل زماننا لا يخفى على المشاهد ولو قدروا على الافطار بالكيفية لفعلوا وكثيرا ما تراهم يشتمون الشاهد ويعتابونه لسعيه في منعه عن شهواتهم وقد وقع في زماننا سنة خمس وعشرين بعد المائتين والالاف انهم اثبتوا رمضان شهادة واحد على قول الطحاوي فحصل لذلك الشاهد من الناس غاية الايذاء والامتناع بالكلام حتى استفاض الخبر عن أكثر البلدان انهم صاموا مثلنا وشهد جماعة لدى القاضي على حكم قاضي غريروت فأكثف الناس عنه وبلغني انه أقسم أن لا يشهد مرة ثانية وخصوصا في بلدتنا دمشق وأنه قل ما يرى الهلال فيها في

كان بالسما علة أولم يكن كإروى عنه في هلال رمضان كذا في البدائع ولم أر من رجها من المشايخ وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلت عن ترائي الالهة فانتفى قولهم مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه فكان التفرغ غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين ونسمائة ان أهل مصر افتروا فرقتين منهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا قليلا شهدوا عند قاضي القضاة المحنفي ولم يكن بالسما علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وأمر والناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى ان بعض المشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب أهل البلدة وأسكر عليه ذلك لخالفة الامام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية بشئ فروى عن أبي يوسف أنه قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن أيوب خمس مائة ببلخ قليل وقيل ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنان وعن محمد أنه يفوز مقدار القلة والكثرة الى رأي الامام كذا في البدائع وفي فتح القدير والمحقق ما روى عن محمد وأبي يوسف أيضا ان العبرة لتواتر الخبر ومجيبته من كل جانب وفي الفتاوى الطهريّة وان كانت السما محسنة لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفوا في تقديره اه فظاهره ان ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وانما يشترط العدد وهو يصدق على اثنين فكان مرجح الرواية الحسن التي احتراها آقاويدل على ذلك أيضا ما في الفتاوى الولول الحية وان كانت السما محسنة لا تقبل شهادة الواحد وعن أبي حنيفة أنه يقبل لانه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطا لانه اذا صام يوما من شعبان كان خيرا من أن يفطر يوما من رمضان وجه ظاهر الرواية انه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه جائر بعد تركه في المريض والمسافر وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعد تركه من الاعذار فكان المصير الى ما يجوز بعد أولي ثم اذا لم تقبل شهادة الواحد واحتج الى زياده العدد عن أبي حنيفة أنه تقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف أنه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدر بعدد القسامة وعن خلف بن أيوب خمس مائة ببلخ قليل وعن أبي حنيفة الكبير أنه شرط الوفاة عن محمد ما استكثره النحاة فهو كثير وما استقله فهو قليل هذا اذا كان الذي شهد بذلك في المصر أما اذا جاء من مكان آخر خارج المصر ولا تقبل شهادته اذا كان عدلا ثقة لانه يتيقن في الرؤية في الصحارى ما لم يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر

٣٧ - بحر ثاني في ليلته وقد وقع في زماني غير مرة قضاؤنا يوما أفطرناه من أوله فلاحرم ان عول الناس في زماننا على ما اختاره المؤلف (قوله وفي الفتاوى الظهيرية الخ) ونحوه في الذخيرة حيث قال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله انه يقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف انه يعترف قدره بعد القسامة الخ ونحوه في التتارخانة فتقال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك الخ وفيها عن الحجة ولو قبل الامام شهادة شاهدين عدلين وقد سقط قلب القاضي على قوله ما جاز وثبت حكم رمضان

(قوله قول الطحاوي) خبر قوله فرق وفي الذخيرة انما لا تقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السماء معصية اذا كان هاتيا
 الواحد في المصر واما اذا جاء خارج المصر او جاء من أعلى الاماكن في مصر ذكر الطحاوي رحمه الله انه تقبل شهادته وهكذا ذكر في
 كتاب الاستحسان وذكر في القدوري انه لا يقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه تقبل وفي الاقضية صحيح رواية الطحاوي
 واعتمد عليها (قوله فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين الخ) قال الرملي الظاهر انه في الالهة التسعة لا فرق بين أن يكون في السماء علة
 أم لا في قبول الرجلين أو الرجل والمرأتين لفقد العلة الموجبة لاشتراط الجمع الكثير وهي توجه الكل طالبين ويؤيده قوله كما في
 سائر الاحكام فلو شهد رجلان أو رجل وامرأتان بهلال شعبان ولم يكن بالسماء علة ثبتت واثبت بشت رمضان بعد ثلاثين يوما
 من يوم ثبوته كما هو ظاهر لكن بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعي فان قلت فيه اثبات الرضائية مع عدم العلة بخبر رجلين
 أو رجل وامرأتين وقد نفيتموه قلت ثبوته والحالة هذه ضمنى ويغتفر في الضمنيات ما لا يغتفر في القصديات نامل اه لكن
 صرح في الامداد بخلافه واشترط الجمع العظيم حيث لا علة ويوافقه اطلاق عبارة مواهب الرحمن حيث قال وأثبتوه بقول عدل
 ان اعتل المطالع وشرط للفطر ٢٩٠ حران أو حرورتان والاخفى كالفطر في ظاهر الرواية وان لم يعتل فجمع عظيم للكل

والاكتفاء بالاثنتين رواية
 اه لكن قوله للكل
 يحتمل كل الاشهر ويحتمل
 كل الثلاثة المذكورة
 في كلامه وهو اقرب
 لانه لم يتعرض لغيرها
 وصاحب الامداد شديد
 المتابعة لصاحب
 والاخفى كالفطر ولا عبرة
 باختلاف المطالع
 المواهب وان كان
 مستنده ذلك ففيه نظر
 لما علمت من احتمال
 العبارة والله أعلم (قوله
 وقيدنا بالثبوت المذكور
 الخ) قال في الشرنبلالية
 وفي المعنى قال الامام الحلواني الصحيح من مذهب أصحابنا ان الحبر اذا استفاض في بلدة أخرى وتحقق يلزمهم حكم تلك
 البلدة اه وعزاه في الدر المختار الى المجتبى وغيره ومثله في الذخيرة بما نصه قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله الصحيح من مذهب
 أصحابنا رحمه الله تعالى ان الحبر اذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة اه قلت وقد وقعت
 هذه الحادثة في دمشق سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين ومائتين وألف ثبت رمضان بدمشق ليلة الجمعة بعد شعبان ثلاثين وكان في
 السماء علة في تلك الليلة ثم استفاض الخبر عن أهل بيروت وأهل حصن انهم صاموا المحمدس لكن استفاض الخبر عن عامة البلاد
 سوى هذين البلدين انهم صاموا الجمعة مثل دمشق فهل تعتبر الاستفاضة الاولى في مخالفتها للثانية أم لا بناء على ان الظاهر يقتضي
 غلط أهل تلك البلدتين نظرا لما عرفنا لو كانت السماء معصية ورأى الهلال واحدا لا يعتبر لان التفرد من بين الجم الغفير ظاهر في
 الغلط مع انه ليس بين تلك البلاد بعد كثير بحيث يختلف به المطالع لكن ظاهر الاطلاق يقتضي لزوم عامة البلاد ما ثبت عند
 بلدة أخرى فكل من استفاض عندهم خبر تلك البلدة يلزمهم اتباع أهلها ويدل عليه قوله ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب
 اذ ليس المراد بأهل المشرق جميعهم بل بلدة واحدة تكفي كما لا يخفى واذا كان هذا مع بعد المسافة التي تختلف فيها المطالع فمع قربها

اذا كانت السماء معصية كهلال رمضان اه فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية
 اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصر وخارجهم وبين المكان المرتفع وغيره
 قول الطحاوي اما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير
 (قوله والاخفى كالفطر) أي هلال ذي الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين أو رجل
 وامرأتين واما حالة الصحو فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه وانما كان كهلاله دون
 رمضان لانه تعلق به حق العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحي وذكر في النوادر عن أبي حنيفة انه
 كرمضان لانه تعلق به أمر ديني وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة
 وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشروحه والتبيين وصحح الثاني صاحب التحفة
 واختلف التصحيح لكن تأيد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الالهة التسعة وذكر الامام
 الاسدي في شرح مختصر الطحاوي الكبير واما في هلال الفطر والاخفى وغيرهما من الالهة فانه
 لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين عدول أحرار غير محدودين كما في سائر الاحكام اه
 (قوله ولا عبرة باختلاف المطالع) فادارة أهل بلدة ولم يرده أهل بلدة أخرى وجب عليهم ان
 يصوموا برؤية أو لشك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب
 وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطالع وهو الاشبه كذا في التبيين والاول ظاهر
 الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة
 أطلقه فشمع ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطالع أولا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد

أولى وإذا كانت الاستغاضة في حكم الثبوت لزم العمل بها هذا ما ظهر لي فتأمل ثم اعلم أن المراد بالاستغاضة تواتر الخبر من الواردين من بلدة الثبوت إلى البلدة التي لم يثبت بها لا مجرد الاستغاضة لأنها قد تكون مبنيّة على إخبار رجل واحد مثلاً فيشيع الخبر عنه ولا شك أن هذا لا يكفي بدليل قولهم إذا استفاض الخبر وتحقق وأن التحقق لا يكون إلا بما ذكرنا من ثمة ثم لم يذكرنا عندنا العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زماننا والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها ممن كان غائبا عن المصر كاهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على أهل المصر الذين لم يروا الحاكم ٢٩١ قبل شهادة الشهود وقد ذكر

هذا الفرع الشافعية

فصرح ابن حجر في التحفة

أنه يثبت بالامارة الظاهرة

الدالة التي لا تختلف عادة

كرؤية القناديل المعلقة

بالمناثر قال ومخالفة جمع

في ذلك غير صحيحة اهـ

باب ما يفسد الصوم

وما لا يفسده

(قوله بخلافه ما في

المعاملات) قال الرملي

باب ما يفسد الصوم

وما لا يفسده

فإن أكل الصائم أو شرب

أو جامع ناسيا

يعني الفساد والبطالان

في المعاملات متساويان

وفي العبادات متغايران

وقوله مطلوب بالنصب

على المحالصة وقوله هو

الفساد في محل الرفع خبر

أن يعني أن العقد المستحق

للفسخ واسد وغير المستحق

له صحيح والذي لم ينعه

أصلا باطل (قوله إلى

آخره) إنما أتى بهذه

جماعة أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم يوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الهلال لا يباح فطر غد ولا تترك التراخي هذه المسئلة لأن هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وإنما حكوا رؤية غيرهم ولو شهدوا أن قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهم مما جاز لهذا القاضي أن يحكم بشهادتهم - ما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به وأما ما استدلل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفصل مع عبد الله بن عباس حين أخبره أنه رأى الهلال بالشام ليلة الجمعة ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فلم يعتبه به وإنما اعتبر ما رآه أهل المدينة ليلة السبت فلا دليل فيه لأنه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلأنه لم يأت بلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والمطالع جمع مطلع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضياء الخوام

باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده

الفساد والبطالان في العبادات بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقهاء اندفاع وجوب القضاء بالأتان بالشرائط والأركان وقديظن أن الصحة والفساد في العبادات من أحكام الشرع الوضعية وقد آنس كذلك وإنما حكمتابه على ما عرف في تحرير الأصول بخلافه - ما في المعاملات فإن ترتب أثر المعاملة لمطلوب التفاسخ شرعا هو الفساد وغير مطلوب التفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الأثر أصلا هو البطلان (قوله فإن أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيا إلى آخره) لمحدث الجماعة إلا للناسي من نسي وهو صائم فكل أو شرب فليتم صومه وإنما أطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الأمساك للاتفاق على أن الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب خصوصاً قد ورد في صحيح ابن حبان ولا قضاء عليه وعند البزار فلا يفطر وألحق الجماع به دلالة للاستواء في الركنية لا قياسا فاندفع به القياس المقتضى للفطر لفوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشيء وقت حاجته قالوا وليس عذرا في حقوق العبادات في حقوقه تعالى عذر في سقوط الأثم أما الحكم وإن كان مع مذكرة ولا داعي إليه كما كل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فإنه ساقط لوجود الداعي وإن لم يكن مع مذكرة ولا داعي كما كل الصائم سقط وإن لم يكن معه مذكرة ولا داعي فأولى بالسقوط كترك الذابح التسمية ونحو ما إذا أكل ناسيا فذكره إنسان بالصوم ولم يتذكر فكل فسد صومه في الصحيح خلافا لبعضهم كذا في الظهيرية لأنه أخبر بأن هذا لا كل حرام عليه وخبر الواحد في الديانات مقبول فكان يجب أن يلتفت إلى تامل الحال لوجود المذكرة

الغاية لصحة الاستدلال بالحديث فإنه دليل لقوله لم يفطر الذي هو جواب الشرط لكن المقصود الاستدلال على عدم الفطر فيما ذكره فقط لا فيما عطف عليه أيضا من قول المتن أو أحتمل أو أنزل بنظر الخ (قوله لمحدث الجماعة) قال في النهر الأولى الاستدلال بما أخرجه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال من أفطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة بجواز أن يراد بالصوم اللغوي لأنه بتقدير فطره يلزمه الأمساك تشبهاً به يستغنى عن قولهم إذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الجماع دلالة لفظاً فطروا به ما إذا كان بالجماع أيضا (قوله فسد صومه في الصحيح)

ظاهر افتقاره على الفساد انه لا كفارة عليه وهو المختار كما في التارخانية عن النصاب (قوله والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا الخ) قال في الفتح ومن رأى صائماً كل ناسياً ان رأى له قوة تمكنه ان يتم صومه بلا ضعف المختار انه يكره ان لا يخبره وان كان بحال يضعف بالصوم ولو كل بتقوى على سائر الطاعات يسعه ان لا يخبره اه قال في النهر وقول الشارح ان كان شاباً ذكراً أو شيخاً لا جرى على الغالب ثم هذا التفصيل جرى عليه غير واحد وفي السراج عن الواقعات ان رأى فيه قوة ان يتم الصوم الى الليل ذكراً والأفلاً والمختار انه يذكره وظاهر كلامهم انه لا فرق بين الغرض ولو قضاء أو كفارة والنفل في انه يذكره أولاً (قوله لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية) قال بعض الفضلاء تعليقه بذلك يقتضي عدم التفرقة بين الشيخ والشاب والصواب ان يقال ان ما يفعله معصية في نفسه وكذا النوم ٢٩٢ عن صلاة كما صرحوا انه يكره السهر اذا خاف فوت الصبح لكن الناسي أو النائم غير قادر

والاولى ان لا يذكره ان كان شيخاً لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية والسكوت عنه ليس بمعصية ولان الشيخوخة مظنة المرجعة وان كان شاباً بقوى على الصوم يكره ان لا يخبره والظاهر انها تحرمة لان الولو المجي قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه اطلاقه فشمّل الغرض والنفل ولو بدأ بجماع ناسياً فتذكر ان نزع من ساعتهم لم يفطر وان دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكّر حتى أنزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم أدخل ولو جامع عامداً قبل الفجر وطلع وجب النزاع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظير ما قالوا لو أوج ثم قال لها ان جامعك فأنّت طالق أو حرة ان نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلق وعتق ويصير مراجعاً بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية رجل أصبح يوم الشك متلوماً ثم أكل ناسياً ثم ظهر انه من رمضان ونوى صوماً ذكر في الفتاوى انه لا يجوز وفي البقالى النسيان قبل النية كما بعدها وصححه في القنية قسداً بالناسي لانه لو كان مخطئاً أو مكرهاً فعليه القضاء خلا والشافعي فانه يعتبر بالناسي ولنا انه لا يغلب وجوده وعند النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والا كراه من قبل غيره فيفترقان كالمفسد والمريض العاجز عن الاداء بالراس في قضاء الصلاة حيث يقضى المفسد لا المريض واما حديث رفع عن أمي الخطأ فهو من باب الاقتضاء وقد أريد المحكم الاخرى فلا حاجة الى ارادة الدينوى اذ هو لا عموم له كما عرف في الاصول وحقيقة الخطأ ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصده الجنابة كالمضمضة تسري الى الحامى والفرق بين صورة الخطأ والنسيان هنا ان الخطأ اذا كرر للصوم وغير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون الخطأ غير ذا كر للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي هنا كما في النهاية والمواخذة بالخطأ جائزة عندنا خلا والمعتزلة وتماه في تحرير الاصول ومما الحق بالكره النائم اذا صب في حلقه ما يفطر وكذا النائمة اذا جامعها زوجها ولم تنقبه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلاً رمى الى رجل حبة عنب فدخلت حلقه وهو ذا كر لصومه يفسد صومه وما عن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد اه

فسقط الاتم عنهما لكن وجب على من يعلم حالهما تذكير الناسي وايضا النائم الا في حق الضعيف عن الصوم مرجحة له (قوله وان دام على ذلك حتى أنزل) ليس الانتران شرطاً في افساد الصوم وانما ذكره لبيان حكم الكفارة في قوله ثم قيل الخ فيه عليه الشرب لاني في الامداد (قوله فهو على هذا) قال الشرب لاني يعني في لزوم الكفارة أما افساد الصوم فيحصل بمجرد المكث فليست به (قوله وفي البقالى النسيان قبل النية كما بعدها) أقول الظاهر ان هذا في مسألة المتلوم لكونه في معنى الصائم ويؤيده ان صاحب القنية نقل التصحيح عقب مسألة المتلوم فقال بعدما رمز

لبعض المشايخ والتصحيح في النسيان قبل النية انه كما بعدها اه ولعل وجهه ان رمضان معين للصوم بتعيين الشارع خلاف فاذا أكل المتلوم ناسياً فيه لا يضره وان كان قبل النية لانه لما ظهرت رمضان في معنى الصائم صار كانه أكل بعد النية بخلاف النفل فانه لو أكل ناسياً ثم نوى النفل فالظاهر انه لا يصح لانه ليس متعباً للصوم من أول النهار ولانه لم توجد النية لا حقيقة ولا حكماً حتى يتحقق النسيان ولذا قال في السراج قيد بقوله فان أكل الصائم اذ لو أكل قبل ان ينوى الصوم ناسياً ثم نوى الصوم لم يضره اه فليتمل (قوله وحقيقة الخطأ ان يقصد الخ) قال في النهر وفي الفتح المراد بالخطأ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الفساد كن تسحر على ظن عدم الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر انه في الفجر ورمضان اه قال في النهر وظاهر ان التسحر ليس قيداً بل لو جامع على هذا الظن فهو مخطئ اه قلت بل صرح بذلك في السراج وبه يستغنى عن التكلف لتصوير الخطأ في الجماع بما اذا باثرها مباشرة فاحشة فتوالت حشفتة كانه عليه في النهر (قوله والمواخذة بالخطأ جائزة) أي عقلاً كما

خلاف المذهب وفي فتاوى قاضيهان النائم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لان النائم ذاهب العقل واذا نجح لم تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحته من نسي التسمية (قوله أو احتمل أو أنزل بنظر) أي لا يفطر لمحدث السنن لا يفطر من قاه ولا من احتمل ولا من احتجم ولا نه لم يوجد الجماع صورة لعدم الابلج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة المباشرة ولهذا ذكر الولوجي في فتاواه بان من جامع في رمضان قبل الصبح فلما خشي أن يخرج فانزل بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام لوجود صورة الجماع معني قالوا الصائم اذا جامع ذكره حتى أمني بحب عليه القضاء وهو المختار كذا في التجنيس والولوجية وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار أبو بكر الاسكاف انه لا يفسد وصححه في غاية البيان بصيغة والاصح عندي قول أبي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود لان المباشرة المأخوذة في معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أو لا بان يراد مباشرة هي سبب الانزال سواء كان ما بوشر مما يشتهي عادة أو لا وله هذا أفطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليس مما يشتهي عادة وامامنا نقل عن أبي بكر من عدم الافطار بالانزال في البهيمة فقال الفقيه أبو الليث ان هذا القول زلق منه وهل يحل الاستمنا بالكف خارج رمضان ان أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه السلام ناكح البهيماء ملعون وان أراد تسكين الشهوة برجي ان لا يكون عليه وبال كذا في الولوجية وظاهره انه في رمضان لا يحل مطلقا أطلق في النظر فشم لما اذا نظر الى وجهها أو فرجها كر النظر أولا وقيد به لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث لا يفسد لعدم المنافى صورة ومعنى وهو محمل قوله أو قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك أدبر على السبب على ما يأتي ان شاء الله تعالى والمس والمباشرة والمصاحفة والمعاقبة كالقبلة ولا كفارة عليه لانها تقتصر الى كمال الجنابة لما بينا ان الغالب فيها العقوبة لان الكفارة لغير الفئات وهو قد حصل فكانت زاجرة فقط ولهذا تندرى بالشبهات ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه الجماع والانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطر ابعاقبته وان أمن اعتبر عينه وأبج له وان لم يأمن اعتبر عاقبته ويكره له والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة واختار في فتح القدير رواية محمد لانها سبب غالب للانزال وجزم بالكره من غير ذكر خلاف الولوجي في فتاواه ويشهد للتفصيل المذكور في القبلة الحديث من ترحيصه للشيخ ونبيه الشاب والتغيب الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يضع شفتيها كذا في معراج الدراية وقيدنا بكونه قبلها لانهم لو قبلته ووجدت لذة الانزال ولم تر بالافسد صومها عند أبي يوسف خلافا لمحمد وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد بالمس المس بلا حائل فان مسها وراء الثياب فأمني فان وجد حرارة جلد فسدوا فلا ولومست زوجها فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلف له فسد كذا في المعراج أيضا وفي الذخيرة ولو لمس فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي الفتاوى الظهيرية فان عملت المرأة عمل الرجال من الجماع في رمضان ان أنزلنا فعليه القضاء وان لم ينزل فلا غسل ولا قضاء وأشار الى أنه لو أصبح جنباً لا يضره كذا في المحيط (قوله أو ادهن أو احتجم أو أكل أو قبل) أي لا يفطر لان ادهن غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة ومعنى والدخل من المسام لان المسالك فلا ينافيه كما لو اعتسل بالماء البارود وجد برده في كبده وانما كره أبو حنيفة الدخول في الماء والتلف بالثوب المبلول لما فيه من الظهور في إقامة العبادة لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير وقال أبو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا

أو احتمل أو أنزل بنظر أو
ادهن أو احتجم أو أكل
أو قبل

في شرح التحرير لان
أمير حاج ولذا سئل تعالى
عدم المؤاخذه به (قوله
وان أراد تسكين الشهوة)
أي الشهوة المفرطة
الشاغلة للقلب وكان
عز بلا زوجة له ولا أمة
أو كان لانه لا يقدر على
الوصول اليها العذر كذا
في السراج الوهاج (قوله
وعن محمد انه كره المباشرة
الفاحشة) هي ان يعانقها
وهما متجردان ويمس
فرجه فرجها قال في الذخيرة
وهذا مكروه بلا خلاف
لان المباشرة اذا بلغت
هذا المبلغ تغضي الى
الجماع غالباً اه تأمل
(قوله وقيل ان تكلف
له فسد) قال الرمي ينبغي
ترجيح هذا لانه أدعى في
سببية الانزال تأمل

أودخل حلقه غباراً أو
ذباب وهوذا كركصومه
أو أكل ما بين أسنانه

(قوله لان القطرة يجرد
ملوحته) كذا في الفتح
ثم قال فالأولى عندى
الاعتبار بوجودان الملوحة
لصحيح المحس لانه لا ضرورة
في أكثر من ذلك وما في
فتاوى قاضيان لودخل
دمعه أو عرق جبينه أو دم
رعاfe حلقه فسد صومه
يوافق ما ذكرناه فانه علق
بوصوله الى الحلق ومجرد
وجدان الملوحة دليل ذلك
اه قال في النهر وأقول
في الخلاصة في القطرة
والقطرتين لا فطر ما في
الاكثر فان وجد الملوحة
في جميع الفم واجتمع شئ
كثير وابتلعه أفطار والا
فلا وهذا ظاهر في تعليق
الحكم على وجدان الملوحة
في جميع الفم اذ لا شك ان
القطرة والقطرتين ليسا
كذلك وعليه يحمل ما في
الحاشية فتدبر اه وفي
الامداد عن المقدسى
القطرة لقلتها لا يجرد طعمها
في الحلق لتلاشيها قبل
الوصول اليه (قوله لما
ان الكثير لا يبق) قال في
النهر ممنوع اذ قدر المفطر
مما يبق ومن ثم قال الشارح
المراد بما بين الاسنان
القليل اه فليتأمل

الاحتجام غير مناف أيضاً ولما رويان من الحديث وهو مكره للصائم اذا كان يضعفه عن الصوم
أما اذا كان لا يخافه فلا بأس كذا في غاية البيان وكذا الاكتحال وأطلقه فأدانه لافرق بين أن
يجرد طعمه في حلقه أولاً وكذا البرق فوجدلونه في الاصح لان الموجود في حلقه أثره لا عينه كما لو ذاق
شياً وكذا الوصب في عينه لبن أو دواء مع الدهن فوجد طعمه أو مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا
في الظهيرية وفي الولو الجمية والظهيرية ولو لمص الهليج وجعل يمضغها فدخل البزاق حلقه ولا يدخل
عينها في خوفه لا يفسد صومه فان فعل هذا باقياً بدأ السكر يلزمه القضاء والكفارة وفي ما ل
الفتاوى لو أفطر على الحلاوة فوجد طعمها في فمه في الصلاة لا نفسد صلاته وأما القبله فقد تقدم
الكلام عليها (قوله أودخل حلقه غباراً أو ذباب وهوذا كركصومه) يعني لا يفطر لان الذباب لا يستطيع
الامتناع عنه فشا به الدخان والغبار لدخولهما من الانف اذا طبق الفم قيد بما ذكرناه لو وصل
لحلقه دم وعه أو عرقه أو دم رعاfe أو مطر أو نبي فسد صومه لتيسر طبق الفم وفتحه أحياناً مع الاحتراز
عن الدخول وان ابتلعه متعمداً زمته الكفارة واعتبار الوصول الى الحلق في الدمع ونحوه مذكور
في فتاوى قاضيان وهو أولى مما في الحزانة من تقييد الفساد بوجودان الملوحة في الأكثر من قطرتين
ونفي الفساد في القطرة والقطرتين لان القطرة يجرد ملوحته فلا معول عليه والتعليل في المطر بما
ذكرنا أولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بما كان ان تأويه خيمة أو سقف فانه يقتضى أن
المسافر الذى لا يجد ما يأويه ليس حكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية واذا نزل الدموع
من عينيه الى فمه وابتلعه يجب القضاء بلا كفارة وفي متفرقات الفقيه أبى جعفر ان تلذذ بابتلاع
الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كالدخان وفي الولو الجمية الدم اذا خرج من
الاسنان ودخل الحلق ان كانت الغلبة للبراق لا يفسد صومه وان كانت للدم فسد وكذا ان استويا
احتياطاً ثم نال الصائم اذا دخل الخاط أنفه من رأسه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمده لا شئ
عليه لانه بمنزلة ريقه الا أن يجده على كفه ثم يبتلعه فيكون عليه القضاء وفي الظهيرية وكذا الخاط
والبزاق يخرج من فيه وأنفه فاستشمه واستشفه لا يفسد صومه وفي فتح القدير لو ابتلع ريق غيره
أفطر ولا كفارة عليه وليس على اطلاقه فسيأتى في آخر الكتاب في مسائل شتى أنه لو ابتلع بزاق غيره
كفطر لو صد بقمه والا وأقره عليه الشارح الزيلعي (قوله أو أكل ما بين أسنانه) أى لا يفطر لانه
قابل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يفيد المصنف بالقلة مع ان الكثير مفسد موجب
للقضاء دون الكفارة عند أبى يوسف خلافاً لفرس أن الكثير لا يبق بين الاسنان وهو مقدار المحصة
على رأى الصدر الشهيد أو ما يمكن أن يبتلعه من غير ريق على ما اختاره الدبوسى واستحسنه ابن
الهمام ومادونه قليل وأطلقه فشمل ما اذا ابتلعه أو مضغه وسواء قصد ابتلاعه أولاً كفى غاية البيان
وقيداً كله لانه لو أخرجه ثم ابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسة أو حبة حنطة من خارج لكن تكلموا
في وجوب الكفارة والاحتراز الوجوب كذا في فتاوى قاضيان وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف
ما لو مضغها حيث لا يفسد لانها تتلاشى الا اذا كان قد دار المحصة وان صومه يفسد وفي الكافي في
السمسة قال ان مضغها لا يفسد الا ان وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدير وهذا حسن جداً فليكن
الأصل في كل قليل مضغه وصرح في المحيط بما في الكافي وفي الفتاوى الظهيرية روى عن محمد
أنه خرج على أصحابه يوماً وسألهم عن هذه المسئلة فقال ماذا تقولون في صائم رمضان اذا ابتلع سمسة
واحدة كهاى أفطر قالوا لا قال أرايتم لو أكل كفامن سمسم واحدة بعد واحدة وابتلع كهاى قالوا

(قوله وان كان مغها تفروقه الخ) قال في السراج ينبغي ان يقال ان وصل تفروقه الى الجوف أو لا ان لا تجب الكفارة وان وصل اللب أو لا تجب الكفارة (قوله وأراد بالتفروق ههنا الخ) قال الرملي عن القاموس التفروق بالضم قع الثمرة أو ما يلتزق به قعها جمعها تغار يق (قوله لعدم الخروج شرعا) لان ما دون ملء الفم ليس له حكم الخارج لانه يمكن ضبطه بخلاف ما كان ملء الفم فان له حكم الخارج وفائدته تظهر في أربع مسائل كما في السراج الوهاج أحدها اذا كان أقل من ملء الفم وعاد أو شيء منه قدر المحصة لم يفطر اجماعا ما عند أبي يوسف فانه ليس بخارج لانه أقل من ملء الفم وعند محمد لا يصنع له في الادخال والثانية ان كان ملء الفم وأعاد أو شيء منه قدر المحصة فصاعدا أفطر اجماعا ما عند أبي يوسف فلانه ملء الفم فكان خارجا وما كان خارجا اذا أدخله جوفه فسد صومه ومحمد يقول قد وجد منه الصنع والثالثة اذا كان أقل من ٢٩٥ ملء الفم وأعاد أو شيء منه أفطر

عند محمد لما روي عن أبي يوسف لا يفطر لما روي الرابعة اذا كان ملء الفم وعاد بنفسه أو شيء منه مقدار المحصة فصاعدا أفطر عند أبي يوسف أوقاه وعاد لم يفطر وان أعاده أو استقاه أو ابتلع حصاة أو حديد أفضى فقط

وعند محمد لا وهو الصحيح لانه لم يوجد صورة الفطر وهو لا يتلغى بصنعه ولا معناه لانه لا يتغذى به ولانه كما لا يمكن الاحتراز عن خروجه فكذا عن عوده فجعل عفوا اه (قوله وانما لم يقيّد الاستقاء بالعمد الى قوله لانه لا يتخلو) ساقط من بعض النسخ والصواب وجوده (قوله فالحاصل ان صور المسائل اثنا عشر

نعم وعليه الكفارة قال بالاولى أم بالاخيرة قالو الاول بالاولى قال المحاكم الامام محمد بن يوسف فعلى قياس هذه الرواية يجب القضاء مع الكفارة اذا ابتلعها كما هي اه وتقدم ان وجوب الكفارة هو المختار وذكر قبلها واذا ابتلع حبة العنب ان مضغها قضى وكفروا ان ابتلعها كما هي ان لم يكن معها تفروقه فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق وان كان معها تفروقه قال عامة العلماء عليه القضاء مع الكفارة وقال أبو سهل لا كفارة عليه وهو الصحيح لانها لا تؤكل مع ذلك عادة وأراد بالتفروق ههنا ما يلتزق بالعنقود من حب العنب وثقبته مسدودة به وان ابتلع تفاحة روى هشام عن محمد أن عليه الكفارة ثم ما يفسد الصوم وأنه يفسد الصلاة وهو قدر المحصة وفي البرازية أكل بعض لقمة وبقي البعض بين أسنانه فشرع فيها وابتلع الباقي لا تبطل الصلاة ما لم تبلغ ملء الفم وقدر المحصة لا يفسد الصلاة بخلاف الصوم (قوله أوقاه وعاد لم يفطر) لحديث السنن من ذرعه التي وهو صائم فليس عليه القضاء وان استقاه فليقض وانما ذكر العود ليفيدان مجرد التقي بلا عود ولا يفطر بالاولى وأطلقه فشمّل ما اذا ملاء الفم أو لا وفيما اذا عاد وملا الفم خلاف أبي يوسف والصحيح قول محمد لعدم وجود الصنع ولعدم وجود صورة الفطر وهو لا يتلغى وكذا معناه لانه لا يتغذى به بل النفس تعافه (قوله وان أعاده أو استقاه أو ابتلع حصاة أو حديد أفضى فقط) أي أعاد التي أوقاه عامدا أو ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة فسد صومه ولزمه القضاء ولا كفارة عليه وأطلق في الاعادة فشمّل ما اذا ملاء الفم وهو قول محمد لوجود الصنع وقال أبو يوسف لا يفسد لعدم الخروج شرعا وهو اختار فلا بد من التقييد بملاء الفم وأطلق في الاستقاء فشمّل ما اذا ملاء الفم وهو قول محمد ولا يفطر عند أبي يوسف وهو المختار لكن ذكر المصنف في كافيته ان ظاهر الرواية كقول محمد وانما لم يقيّد الاستقاء بالعمد كما في الهداية لما قدمه ان النسيان لا يفطر وما في غاية البيان ان ذكر العمدة الاستقاء تأكيده لانه لا يكون الامع العمدة مردود لان العمدة يخرج النسيان أي متعمدا الفطر لا متعمدا للقيء فالحاصل ان صور المسائل اثنا عشر لانه لا يتخلو ما ان ذرعه القيء أو استقاه وكل منهما لا يتخلو اما أن يملأ الفم أولا وكل من الاربعه اما ان عاد بنفسه أو أعاده أو خرج ولم يعده ولا عاد بنفسه وان صومه لا يفسد على الاصح في الجميع الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء

الخ) قال في الدر المنثور في الفحاصل انها تنفرع الى أربعة وعشرين لانه اما ان قام أو استقاه وكل اما أن يملأ الفم أو دونه وكل من الاربعه اما ان خرج أو عاد أو اكل ما اذا كر لصومه أولا ولا في فطر في الكل على الاصح الا في الاعادة والاستقاء بشرط المل مع التذكر لكن صحح القهستاني عدم الفطر باعادة القليل وعود الكثير فتنبه وهذا في غير العلم أما هو فغير مفسد مطلقا خلافا لابي يوسف في الصاعد واستحسنه الكمال وغيره (قوله الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء الفم) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها سقط قوله وفي الاستقاء وكان ينبغي على الاولى ان يقول في الاعادة أو الاستقاء بشرط ملء الفم فها هو هذا بناء على قول أبي يوسف المختار لا على ظاهر الرواية كما علم مما روي وقوله وان وضواه بنته قضى الا فيما اذا يملأ الفم عطف على قوله وان صومه لا يفسد وهذه النسخة هي الصواب وفي بعض النسخ وفي ان وضواه بنته قضى فيما اذا يملأ الفم بزيادة في واسقاط

الأولها كتب الرمي فقال لا وجه لاستثنائه مما تقدم (قوله في الظهيرية منها) أي من الصلاة أي من كتاب الصلاة ثم إن النسخ هنا مختلفه والصواب الموافق لما رأيت في الظهيرية أن تكون العبارة هنا هكذا لوقاؤه أقل من ملء الفم لم تفسد صلاته وإن أعاده إلى جوفه محب أن يكون الخ وما قبل محب من قوله وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمل ما إذا استقاء بلغمامل الفم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن إلى قوله كذا في فتح القدير رحمه الله بعد تمام ٢٩٦ عبارة الخلاصة (قوله وتعبيرى بالاستقاء الخ) موجود في موضعين الأول منهما

بعد مسألة البلغم والثاني بعد عبارة الخزانة وهذا الثاني ساقط من بعض النسخ والاصوب وجوده لأن الرمي عبر بالقي فيه ما (قوله وينبغي أن يعتبر عند محمد اتحاد السبب الخ) اعترضه في النهر بان على قول محمد لا يتأق التفرع لما أنه يفطر عنده بمادون ملء الفم وحينئذ فلا يصح اعتبار السبب على قواه كما في الوضوء وهو ظاهر اه قلت مراد المؤلف أنه لو أمكن التفرع لكان ينبغي اعتبار اتحاد السبب والمراد بالتفرع الفرق بين العود والاعادة ويدل على أن مراده ما قلنا قوله بعد أما على قول محمد فإنه يبطل صومه بالمرّة الأولى نامل (قوله وأما إذا ابتلع الخ) أي وأما القضاء فقط إذا ابتلع الخ (قوله والمخ إذا اعتاد أكله وحده) كذا في

الفم وإن وضوؤه يفتقض إلا فيما إذا لم يملأ الفم وأما الصلاة ففي الظهيرية منها لوقاؤه أقل من ملء الفم لم تفسد صلاته وإن أعاده إلى جوفه محب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعن محمد تفسد وإن تقياً في صلاته أن كان أقل من ملء الفم لا تفسد صلاته وإن كان ملء الفم تفسد صلاته اه وفي الخلاصة من فصل الحديث في الصلاة فلو قاء أن كان من غير قصد يبنى إذا لم يتكلم وإن تقياً لا يبنى وهذا إذا كان ملء الفم وإن كان أقل من ذلك لا تفسد صلاته فلا حاجة إلى البناء اه وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشمل ما إذا استقاء بلغمامل الفم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن وقولهما في عدم النقض به أحسن لأن الفطر إنما يبطل عما يدخل أو بالقي وعدم من غير نظر إلى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة كذا في فتح القدير وتعبيرى بالاستقاء في البلغم أولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقي كما لا يخفى ولو استقاء مراراً في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وإن كان في مجالس أو غداة ثم نصف النهار ثم عشيّة لا يلزمه كذا في خزانة الاكمل وتعبيرى بالاستقاء أولى من التعبير بالقي كما في الشرح وينبغي أن يعتبر عند محمد اتحاد السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وإن يكون هو الصحيح كما في النقض وينبغي أن يكون ما في الخزانة مفرعاً على قول أبي يوسف أما على قول محمد فإنه يبطل صومه بالمرّة الأولى وأما إذا ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد فلو جود صورة الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو يصل ما فيه تقع البدن إلى الجوف فقصرت الجناية وهي لا تجب إلا بكاملها فانتفت وفي القنية أنظر في رمضان مرة بعد أخرى بتراب أو مدر لاجل المعصية فعليه الكفارة زجر الله وكتب غيره نعم الفتوى على ذلك وبه أنقأ أئمة الامصار وانما عبر بالابتلاع دون الأكل لأنه عبارة عن اتصال ما يتأق فيه المضغ وهو لا يتأق في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الأصح والارز والعجين والمخ إذا اعتاد أكله وحده ولا في النواة والتطن والكاغد والسفرجل إذا لم يدرك ولا وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الحوزة الرطبة ويجب لمضغها أو مضغ اليابسة لأن ابتلعها وكذا يابس اللوز والبندق والفسق أن ابتلعه لا يجب وإن مضغه وجبت كما يجب في ابتلاع اللوزة الرطبة لأنها تؤكل كلها بخلاف الحوزة والنباح كاللوزة والرمان والبيضة كالحوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليجة روى عن محمد وجوب الكفارة وتجب بأكل اللحم النيء وإن كان ميتة منتناً لأن دوداً فلا تجب واختلاف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب وصححه في الظهيرية فلو كان قد يدوجب بالاختلاف وتجب بأكل الحنطة وقضمها إلا أن مضغ قمحة للتلاشي

الفتح قال وقيل يجب في فميه دون كثيره وبه جزم في الجوهرة كما في النهر وكذا في السراج ومشى عليه في نور الايضاح وجعله المختار ونقله في الامداد عن المتبني ونقل عن الخلاصة والبرازية اختيار الوجوب من غير ذكر تفصيل قال الرمي والذي يظهر اعتماده التفصيل بين من اعتاد أكله وبين من لم يعتد (قوله روى عن محمد وجوب الكفارة) قال في النهر والاقيس في الهليجة الوجوب لأنه يتداوى به على هذه الصورة ومن ثم جزم الشارح وغيره بوجوبها بكل الطين الارمني (قوله لأن مضغ قمحة للتلاشي) أي لا تجب الكفارة بذلك وأما الفساد فهو ثابت لو وجد طعمها في حلقه على ما مر عن الكافي والفتح

(قوله الى ان المحل الخ) متعلق بقوله أشار قال في النهر وفي الإشارة بعد ظاهر اه وأجاب عنه الرمي بقوله اللهم الآن يقال هو مطلق فينصرف الى الكامل واعتراض بانه لا معنى لقوله على التنصيص على الوجوب الخ اه وكان مراده ان تقيد المفعول به بالطائغ غير مستفاد من كلام المتن والا فلا شك انه نص على الوجوب على المفعول به على ان قوله عمدا يخرج للمكره فليست ممل ما مراده وقد يجاب عن الاول بان الجماع ادخل الفرج في الفرج كما في الصراج والصغيرة ٢٩٧ غير المشتهة التي لا يمكن

افتضاؤها لا يمكن جماعها
اذلا ادخال بدون افتضا
تأمل (قوله فلا تجب
الكفارة لوجامع بهيمة
أوميتة الخ) قال الرمي
اقتصاره على نفى الكفارة
بهم وجوب القضاء ولو
لم ينزل مع ان الامر ليس
كذلك لما ان جماع

ومن جامع أو جومع أو
أكل أو شرب عمدا غداؤه أو
دواء قضى وكفر ككفارة
الظهار

البهيمة والميتة بلا انزال
غير مفسد للصوم كما في
الخلاصة وغيرها وقد
تقدم انه لا يوجب الغسل
بل ولا نقض الوضوء ما لم
يخرج منه شيء صرح به
في شرح المختار لابن لك
وتوفيق العناية شرح
الوقاية (قوله وأما الصغيرة
التي لا تشتهى الخ) قال
الرمي الوجه يقتضي
عدم وجوب الكفارة
فيها وحكى الاجماع فيه
قال في النهر وقيل
لا تجب بالاجماع وهو

ولا تجب بأكل الشعر الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية وتجب بالطين الارمني وكذا بغصيره على من
يعتاد أكله كالسمي بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر
وان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا
عظم فعليه القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشهتها أو ابتلع رمانة فلا كفارة وهو محمول
على ما اذا أكل مع القشور ولو أكل قشر البطيخ ان كان يابساً وكان بحال يتقذر منه فلا كفارة وان
كان طرياً لا يتقذر منه فعليه الكفارة وان أكل كافورا أو مسكاً أو زعفراناً فعليه الكفارة واذا
أكل لقمة كانت في فيه وقت السحر وهوذا كركصومه لا رواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير
ان كانت لقمة غيره لا كفارة عليه وان كانت لقمة وابتلعها من غير ان يخرجها من فيه فعليه
الكفارة هو الصحيح وان أخرجها ان بردت فلا كفارة لأنها صارت مستقذرة وان لم تبرد وجبت لأنها
قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل ثانياً كذا في الظهيرية (قوله ومن جامع أو جومع أو أكل أو
شرب عمدا غداؤه أو دواء قضى وكفر ككفارة الطهار) أما القضاء فلا استدراك المصلحة الفاتية وأما
الكفارة فلتكامل الجناية أطلقه فشمّل ما ادلّم ينزل لان الانزال سبع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه
وقد وجب المحذور وهو عقوبة محصنة فخافه معنى العبادة أولى وشمّل الجماع في الدبر كالقبول
وهو الصحيح والمختار انه بالاتفاق كذا ذكره الولوالجي لتكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو
حنيفة النقضان في معنى الزنا من حيث عدم فساد الفراش به ولا عبرة به في إيجاب الكفارة وأشار
بقوله أو جومع ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائغ امرأة أو رجلاً الى أن المحل
لا بد أن يكون مشتهى على الكمال فلا تجب الكفارة لوجامع بهيمة أو ميتة ولو أنزل كما في الظهيرية
وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح النجم لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن
أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا في الغسل بانه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبهيمة وجعلوا
المحل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقاً وفي القنية فاما تان الصغيرة
التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلفوا في وجوب الكفارة وقيد بالعمد لاخراج الخطي والمكره فانه
وان فسد صومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطوعية في وسط الجماع بعدما كان ابتداءه
بالاكراه لانها انما حصلت بعد الافطار كما في الظهيرية قال في الاختيار اذا كان الاكراه منها وانها
تجب عليهما وفي الفتاوى الظهيرية المرأة اذا كرهت زوجه في رمضان على الجماع فجامعها مكرها
فالأصح انه لا تجب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه
لا بد من وصوله الى المسلك المعتاد اذ لو وصل من غيره فلا كفارة كما سنذكره وأشار بما سياتي من
قوله كانه عمدا بعد اكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا تجب الا بافساد صوم

٣٨٥ - بحر ثاني في الوجه وعمل له بما هنا وقالوا في الغسل الصحيح انه متى أمكن وطؤها من غير افضاء فهي ممن يجامع مثلها والا
فلا يفي لوطئ الصغيرة امرأته هل عليه الكفارة لم أرهم صرحوا وظاهر كلام الحنانية في الغسل انها تجب وهو مقتضى اطلاق المتن
قال في الحانسة غلام ابن عشرين سنين جامع امرأته البالغ عليها الغسل لوجود السب وهو موارة المحشفة بعد توجه الخطاب ولا غسل على
الغلام لانعدام الخطاب ثم قال ولو كان الرجل بالغاً والمرأة صغيرة فالجواب على العكس وجماع المحصى يوجب الغسل على الفاعل
والمفعول به لمواراة المحشفة اه (قوله قال في الاختيار الى قوله وأشار) يوجد في بعض النسخ (قوله وأشار بما سياتي من قوله الخ)

أى الآتى فى آخر فصل العوارض (قوله عند أبى حنيفة) لأنه نية النهار لا يكون صائماً عند الشافعى وبهذه الشبهة الناشئة من الدليل اندرأت الكفارة اه ٢٩٨ (قوله خلا واللهما) أى لان الصوم بنية من النهار جائز فيكون جانيا على

صوم صحيح اه ابن ملك (قوله كما لو أفطر على ظن أنه يوم مرضه) جعله مشبهاً به لأنه بالاجماع بخلاف مسألة المحض فإن فيها اختلاف المشايخ والصحيح الوجوب كما ذكره فى التتارخانية قلت لكن صحيح قاضيان فى شرح الجامع الصغير سقوط الكفارة فى المستثنين وشبههما بمن أفطروا كسر ظنه ان الشمس غربت ثم ظهر عدمه (قوله وما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها) فى التتارخانية اذا جامع امرأته فى نهار رمضان ثم حاضت امرأته أو مرضت فى ذلك اليوم سقط عنه الكفارة عندنا اه وهكذا رايته فى نسخة أخرى ولعل الصواب سقط عنها بضمير المرأة تأمل (قوله وأفاد بالتشبيه الخ) أقول هذا إشارة الى أنه لا يلزم أن تكون مثلها من كل وجه فان المسيس فى اثنائها يقطع التتابع فى كفارة الظهار مطلقاً عمداً ونسياناً للدلاؤ

نام قطعاً حتى لو صام يوماً من رمضان ونوى قبل الزوال ثم أفطر لا يلزمه الكفارة عند أبى حنيفة خلا واللهما لان فى هذا الصوم شبهة وعلى قياس هذا الصوم يوماً من رمضان بمطلق النية ثم أفطر ينبغي أن لا يلزمه الكفارة لمكان الشبهة كذا فى الظهيرية ولو أخبر بان الفجر لم يطلع فاكل ثم ظهر خلافه لا كفارة مطلقة له أخذاً كثر المشايخ ولو أخبر بطلوعه فقال اذالم أكن صائماً آكل حتى أشبع ثم ظهر ان أكله الاول قبل طلوع الفجر وأكله الآخر بعد الطلوع فان كان المخبر جماعة وصدقهم لا كفارة وان كان المخبر واحداً فعليه الكفارة عدلاً كان أو غير عدل لان شهادة الفرد فى مثل هذا لا تقبل كذا فى الظهيرية وإذا أفطرت على ظن أنه يوم حيضها فلم تحض الاظهر وجوب الكفارة كما لو أفطر على ظن أنه يوم مرضه أو أفطر بعد أكله على السفر قبل ان يخرج ثم عفى عنه أو شرب بعد ما قدم ليقتل ثم عفى عنه ولم يقتل ومما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها فى ذلك اليوم وكذا مرضها وكذا مرضه بعد افطاره بعد اختلاف ما اذا جرح نفسه بعد افطاره عمداً فانها لا تسقط على الصحيح كما لو سافر بعد افطاره عمداً كذا فى الظهيرية بخلاف ما لو أصبح مقيماً صائماً ثم سافر فافطارها تسقط لان الاصل انه اذا صار فى آخر النهار على صفة لو كان عليها فى أول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا فى فتاوى قاضيان ولو جامع مراراً فى أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة فلو جامع وكفر ثم جامع مرة أخرى فعليه كفارة أخرى فى ظاهر الرواية للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو جامع فى رمضان فعليه كفارتان وان لم يكفر للاولى فى ظاهر الرواية وهو الصحيح كذا فى المجوهرة وقال محمد عليه واحدة قال فى الاسرار وعليه الاعتماد وكذا فى البرازية ولو أفطر فى يوم فاعتق ثم فى آخر فاعتق ثم كذلك ثم استحققت الرقبة الاولى او الثانية لاشئ عليه لان المتأخر يجزئته ولو استحققت الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استحققت الثانية أيضاً فعليه واحدة للثانى والثالث وكذا لو استحققت الاولى تنزيراً للامتنع منزلة المعدوم ولو استحققت الاولى والثالثة دون الثانية أعتق واحدة للثالث لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان الثانى يجزئ عما قبله لا عما بعده كذا فى فتح القدير والبدائع وأفاد بالتشبيه ان هذه الكفارة مرتبة والواجب العتق فان لم يجد فعليه صيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فأطعم ستين مسكيناً الحديث الاعرابى المروى فى الكتب الستة فلو أفطر يوماً فى خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء أفطر لعذر أو لا وكذا فى كفارة القتل والظهار للنص على التتابع الا لعذر الحيض لانها لا تجدد شهرين عادة لا تحض فيها لكنها اذا تطهرت تصل بماضى فان لم تصل استقبلت كذا فى الولا الحجة وكذا صوم كفارة اليمين متتابع فهو أربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة المحلق وكفارة جزاء الصيد فانه غير متتابع والاصل ان كل كفارة شرع فيها عتق فان صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو بخير كذا فى النهاية وإذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد بنوى أول يوم وجب عليه وان لم ينو جاز وان كانا من رمضان بنوى قضاء رمضان الاول فان لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح الاجزاء ولو صام الفقير احدى وستين يوماً للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك كذا ذكره الفقيه أبو الليث وصار كانه نوى القضاء فى اليوم الاول وستين يوماً عن الكفارة كذا فى الفتاوى الظهيرية وعلمه

نهار الليلية بخلاف كفارة الصوم والقتل فانه لا يقطعها فيما لا الفطر بعذر أو بغير عذر فاقبل فقيدزلت فى بعض الاقدام فى هذا المقام رملى

(قوله اما فيما بينه وبين

ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير) فيه انه يلزمه ان تسقط الكفارة بالتوبة أيضا ويدل على هذا لزوم كلام الهداية فانه جعل ايجاب الاعتاق معروفا لعدم تكفير التوبة للذنوب وان مفاده انه لو كفرته لم يجب مال

ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج وبافساد صوم غير رمضان وان احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء ووصل الدواء الى جوفه أو دماغه أفطر

والظاهر الفرق بين الحدود والكفارات فليتامل (قوله لان حد الزنا يرتفع) قال أبو السعود محشى مسكين قبيده في بحر الكلام بما اذا لم يكن للزنى به زوج فان كان فلا بد من اعلامه لكونه حق عبدا فلا بد من ابرائه عنه (قوله بالوجوب على الجارية) أى وجوب كفارة الصوم (قوله أو الفطرية) أى فى الاستقاء (قوله حتى لا يحس به) أى فلا يكون الحديث الاول مخصوصا بحديث الاستقاء (قوله وبالضم فى أقطر) قال

فى التجنيس بان الغالب ان الذى يصوم القضاء والكفارة يسدأ بالقضاء وفيه اشكال للمحقق مذكور فى فتح القدير ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء فى قول أبي يوسف خلافا لمحمد فان عنده يصير شارعا فى التطوع بخلاف الصلاة فانه اذا نوى التطوع والفرض لا يصير شارعا فى الصلاة أصلا عنده ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الطهار كان عن القضاء استحسانا وفى القياس يكون تطوعا وهو قول محمد كذا فى الفتاوى الظهيرية وفى الفتاوى البرازية من أكل نهارا فى رمضان عينا بعد اشهرة يقتل لانه دليل الاستحلال اهـ واعلم ان هذا الذنب أعنى ذنب الافطار بعد الابرتفع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال فى الهداية وباجاب الاعتاق عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية وتبعه الشارحون وشبهه فى غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهذا يقتضى أن المراد بعدم الارتفاع عدمه ظاهرا أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لان حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرحوا به وأما القاضي بعد ما رفع الزانى اليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم الحد عليه وقد صرح الشيخ زكريا من الشافعية فى شرح المنهج بارتفاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر عن المفيدة للعموم فى قوله من جامع أو جومع ليفيد انه لا فرق فى الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكر والانثى والحرة والعبد ولهذا صرح فى البرازية بالوجوب على الجارية فيما لو أخبرت سيدها بعد طلوع الفجر عالة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه وكذلك لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال فى البرازية اذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله الحلال وليس عليه تبعه لاحديقتى باعتاق الرقبة وقال أبو نصر محمد ابن سلام يبقى بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر (قوله ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج) أى فى غير القبل والدبر كالفتخذ والابط والبطن لانعدام الجماع صورة وفساد صومه لوجوده معنى كما قدمناه فى المباشرة والتقييل وعمل المرأتين كذلك كما قدمناه وفى المغرب الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة وقوله القبل والدبر كلاهما فرج يعنى فى الحكم اهـ بلفظه يعنى لافى اللغة (قوله وبافساد صوم غير رمضان) أى لا كفارة فى افساد صوم غير اداء رمضان لان الافطار فى رمضان أبلغ فى الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لاقياسا اذ هو ممتنع لكونه على خلاف القياس ولا دلالة لان افساد غيره ليس فى معناه ولزوم افساد الجماع النفل والقضاء بالجماع ليس المحاقا بافساد الجماع الفرض بل هو ثابت ابتداء للعموم نص القضاء والاجماع (قوله واذا احتقن أو استعط أو أقطر فى أذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء ووصل الى جوفه أو دماغه أفطر) لفوله عليه السلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء والفطرية باعتبار انه يعود شئ وان قل حتى لا يحس به كذا فى فتح القدير فان قلت ظاهره ان الخارج لا يبطل الصوم أصلا الا فى الاستقاء والمحصر ممنوع لان الحميض والنفاس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به فى البدائع قلت لا يرذلان افسادهما الصوم باعتبار منافتهما الاهلية له شرعا على خلاف القياس باجماع الصحابة بخلاف الجنون والاعماء بعد النسي لا يفسدان الصوم لانهما لا ينفان أهلية الاداء وانما ينفان النية كذا فى البدائع والرواية بالفتح فى احتقن واستعط أى وضع الحقنة فى الدبر وصب السعوط وهو الدواء فى الأنف وبالضم فى أقطر والجائفة اسم لجراحة وصلت الى الجوف والآمة الجراحة وصلت الى أم الدماغ وأطلق فى الاقطار فى الاذن فشمل الماء والدهن وهو فى الدهن بلا خلاف وأما الماء

في النهر قيل الصواب تملر لان أقطر لم يأت متعديا يقال أقطر الشيء حان له أن يقطر بخلاف قطره فانه جامعتا ولا زماو بالتضعيف متعدلا غير واما الاقطار بمعنى التقطير فلم يأت ذكره الجوهري وبهذا تبين فساد ما قيل ان أقطر على لفظ المبني للفعل لان مبتناه على أن يحى الاقطار متعديا ولا يحسنه على انه لو صح لكان حقه أن يقرأ على لفظ المبني للفعل لتتفق الافعال وتتنظم الضمائر في سلك واحد وأقول في ٣٠٠ المغرب قطر الماء صبيه تقطير او قطره وأقطره لغة وعلى هذه اللغة يخرج كلامهم

واختار في الهداية عدم الاقطار به سواء دخل بنفسه أو أدخله وصرح الولوالجي بانه لا يفسد صومه مطلقا على المختار معللا بانه لم يوجد الفطر ضرورة ولا معنى لانه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوصوله الى الدماغ وجعل السعوط كالاقطار في الادن وصححه في المحيط وفي فتاوى قاضيه ان انه ان خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد وان صب الماء في أذنه والصحيح انه يفسد لانه وصل الى الجوف بفعله ورجحه المحقق في فتح القدير وبهذا يعلم حكم الغسل وهو صائم اذا دخل الماء في أذنه وفي عمدة الفتاوى للصديق الشهيد فلو دخل الماء في الغسل أنفه أو أذنه ووصل الى الدماغ لاشئ عليه اه ولو شدد الطعام بخيط وأرسله في حلقة وطرف المحيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الولوالجي ان الصائم اذا استقصى في الاستنجاء حتى بلغ مبلغ المحقنة فهذا أقل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء لا يفعل لانه يورث داء عظيما وفي الظهيرية ولو أدخل خشبة أو نحوها وطرفا منها يده لم يفسد صومه قال في البدائع وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم وكذا لو أدخل أصبعه في أذنه أو أدخلت المرأة في فرجها أو المختار الا اذا كانت الاصبغ مبتلة بالماء أو الدهن فيمنع يفسد لوصول الماء أو الدهن وقيل ان المرأة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها والصائم اذا أصابه سهم وخرج من الجانب الاخر لم يفسد صومه ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه اه وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خنجان وان بقي الرمح في جوفه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوالجي وأما الوجور في الفم فانه يفسد صومه لانه وصل الى جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان أ كلاما معني لكن لا تلزمه الكفارة لانعدام الاكل صورة وعن أبي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو استعط لم يخرج نهارا لا يفطر وأطلق الدواء فشمل الرطب واليابس لان العبرة للوصول لا لكونه رطبا أو يابسا وانما شرطه القدوري لان الرطب هو الذي يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم أن اليابس وصل فسد صومه كذا في العناية لكن بقي ما اذا لم يعلم يقينا أحدهما وكان رطبا فعند أبي حنيفة يفطر للوصول عادة وقال لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا ولم يعلم فلا فطر اتفاقا كذا في فتح القدير وقوله الى جوفه عائد الى الجائفة وقوله الى دماغه عائد الى الأمانة وفي التحقيق أن بين الجوفين منفذا أصليا فواصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن كذا في النهاية والبدائع ولهذا لو استعط ليلا ووصل الى الرأس ثم خرج نهارا لا يفسد كما قدمناه وعليه في البدائع بانه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه (قوله وان أقطر في احليله لا) أي لا يفطر أطلقه فشمل الماء والدهن وهذا عندهما خلافا لابي يوسف وهو مبني على انه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقلالا ووصول البول من المعدة الى المثانة

وحينئذ فيصح بناؤه للفعل وهو الاول لسامر وللفعل ونائب الفاعل هو قوله في أذنه أي وجد اقطارا في أذنه (قوله وان بقي الرمح في جوفه) عبارة قاضيه ان وان بقي

وان أقطر في احليله لا الزج والظاهر ان ما هنا تحريف من النسخ (قوله لانه لم يوجد منه الفعل) ذكر في النهر انه يشك عليه مسألة الاستنجاء السابقة ومسئلة ماذا أدخل خشبة وغيبها حيث يفطر في صورتين مع انه لم يوجد منه الفعل أعني صورة الفطر وهو الابتلاع ولا معناه وهو ما فيه صلاحه لما ذكره من ان اتصال الماء الى المحقنة يوجب داء عظيما قال وجوابه ان هذا مبني على تفسير الصورة بالابتلاع كما في الهداية والاولى تفسيرها بالادخال بصنعه كما عمل

به الامام قاضيه ان الفساد باذخال الماء اذنه بانه موصل اليه بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو أدخل خشبة بالترشح وغيبها الى آخر كلامه اه نعم برز ذلك على تعليل الولوالجي لعدم الفساد باذخال الماء اذنه ويرد عليه أيضا كما قاله الرمي الا فطر بوصول الماء الى الدماغ في الاستشفاف فانه اذا فسد مع عدم القصد فكيف لا يفسد في الاقطار والسعوط مع القصد ثم قال لكان مع ذلك هو معارض بما في الشروح واذا عارض ما في الفتاوى بما في الشروح اه وفيه ان ما في الولوالجية اختاره في الهداية كإمرو والهداية معدودة من المتون وهي مقدمة على الشروح فإين المعارضة

بالترشح وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً كالجرة إذا سدد رأسها والقي في المحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها ذكره الولوالجي وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقه لانه متعلق بالطب والخلاف فيما إذا وصل الى المئانة أما ما دام في قصبة الدكر فلا يفسد صومه اتفاقاً كذا في الخلاصة وعارض به في فتح القدير ما في خزانة الاكل لو حشأ كره بقطنة فعيها انه يفسد كاحتشائها وأطال فيه وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي حنيفة لكن رجح الشيخ قاسم في تصحيحه ظاهر الرواية وقيد بالأحليل الذي هو مخرج البول من الذكر لأن الاقطار في قبل المرأة يفسد الصوم بخلاف على الصحيح كذا في غاية البيان وفي الولوالجية انه يفسد بالاجماع وعلمه في فتح القدير بانه شبهه بالحنفة وفي شرح المجمع لابن فرشته الأحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي (قوله وكره ذوق شيء ومضغه بالعدر) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى قيده بقوله بلا عذر لأن الذوق بعد ولا يكره كما قال في الحاشية فيمن كان زوجه أسيراً الحلق أو سيدها لا بأس أن تذوق بلسانها وليس من الاعتذار للذوق عند الشراء ليعرف الحبيد من الردي بل يكره كما ذكره في الولوالجي وتبعه في فتح القدير وفي المحيط يجوز أن يقال لا بأس به كي لا يغبن والمضغ بعد بان لم تجد المرأة من يضع لصبها الطعام من حائض أو نفساء أو غيرها ممن لا يسوم ولم تجد طبيخاً ولا لبناً أحلباً لا بأس به للضرورة ألا ترى انه يجوز لها الإفطار إذا خافت على الولد فالمضغ أولى وأطال في الصوم فعمل الفرض والنفل وقد قالوا إن الكراهة في الفرض أمافي الصوم التطوع فلا يكره الذوق والمضغ فيه لأن الإفطار فيه مباح للعدو وغيره على رواية الحسن كذا في التبيين وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لأن المذهب أن الإفطار في التطوع لا يحمل من غير عذر فما كان تعريضه عليه يكره لأن كلاً من اعتد عدم العذر وأما على رواية الحسن فسلم وسيأتي أنها شاذة (قوله ومضغ العلك) أي ويكره مصغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولأنه يتهم بالإفطار أطلقه فأداه لا فرق بين علك وعلك في أنه لا يفطر وإنما يكره وهو ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتأخرون قيدوه بأن يكون أبيض وقدم مضغه عنه أما إذا لم مضغه عنه أو كان أسوداً مطلقاً يفطره لأنه إذا لم مضغه عنه يتنقث فيعتجاوز شيء منه حلقه وإذا مضغه غيره لا يتنقث إلا أن الأسود يذوب بالمضغ وأما الأبيض لا يذوب وأطلق محمد يدل على أن الكل سواء كذا ذكره الولوالجي في فتاواه واختار الخقق كلام المتأخرين لأن إطلاق محمد محمول عليه للقطع بانه معلل بعدم الوصول فادفرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن اه وقال فخر الإسلام وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير إشارة الى انه لا يكره العلك لغير الصائم ولكن يستحب للرجال تركه إلا لعذر مثل أن يكون في فمه بخرا اه وأما في حق النساء فالمستحب لهن فعله لانه سواء كهن وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال إلا الحاجة لأن الدليل أعني التشبه يقتضي ما في حثهم حالبا عن المعارض وفي الفتاوى الظهيرية صائم عمل عمل الأبريسم فأدخل الأبريسم في فيه فخرجت خضرة الصبيغ أو صفرة أو جهرته واختلط بالريق واخضر الريق أو اصفر أو أوجر وأتبعه وهو إذا كرسومه فسد صومه وفي المحيط عن أبي حنيفة انه يكره للصائم المضغ والاستنشاق لغير الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره الاعتسال وصب الماء على الرأس والاستنقاع في الماء والتلف بالثوب المبلول لانه اظهار الخمر عن العبادة وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاظهر لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولأن فيه اظهار

وكره ذوق شيء ومضغه بلا
عذر ومضغ العلك
(قوله وصحح في التحفة
قول أبي يوسف ومحمد)
قال الرمي تقدم أن محمداً
مع أبي يوسف لكن قال
ومحمد توقف فيه وقبل هو
مع أبي يوسف والاظهر
انه مع أبي حنيفة فما
تقدم نقله هو الاظهر وما
تأخر على خلاف الاظهر
(قوله وأطلق في الصوم
الخ) قال في الامداد كذا
أطلقه في الهداية والكنز
وشرح المختار فشمل
النفل لما انه لا يباح فيه
الفطر بلا عذر على
المذهب ومن قيده
بالفرض كشمس الأئمة
الحلواني ونفي كراهة
الذوق في النفل انما هو
على رواية جواز الإفطار
في النفل بلا عذر (قوله
وفيه بحث الخ) قال في
النهر يمكن أن يقال انما
لم يكره في النفل وكره في
الفرض اظهار التفاوت
المرتقبي

(قوله وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد الخ) قال في النهر وسمعت من بعض أئمة المالكية أن قول النهاية يجب بالحاء المهملة ولا بأس به اه قال الشيخ اسمعيل ٣٠٢ ولكنه خلاف الظاهر واستعمالهم في مثله يستحب اه وكأنه لهذا والله تعالى أعلم

لم يعول عليه الشيخ علاء الدين مع شدة متابعتها للنهر وقال مقتضاه الاثم بتركه الا ان يحصل الوجوب على الثبوت اه قلت وظاهر قول الهداية ولا يفعل لتطويل اللحمة الخ بغيد الكراهة تأمل (قوله وقد تقدم حكم القبلة) أي تحت قول المتن أو احتمل
 لا كحل ودهن شارب وسواك وقبلة ان أمن
 فصل في العوارض
 (قوله وهي هنا ثمانية الخ) نظمها المقدسي في بيت واحد فقال
 سقم واكره وجل وسفر وضع وجوع وعطش وكبر انتهى والاولى انشاده خالبا من الضرورة هكذا مرض واكره رضاع والسفر
 جبل كذا عطش وجوع والكبر ويزاد ناسع وهو قتال العدو فان الغازي اذا خاف المجزع القتال له الفطر ولو مقيما كما يأتي قريبا وقد زد ذلك قلت
 اعلم ان لاساد الصوم أحكاما بعضها يع الصيامات كلها وبعضها يخص البعض والذي يع الكل الاثم اذا أفسده بغير عذر لانه أبطل عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم على ما سيأتي في صوم التطوع وان كان بعذر لا يأتى وإذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقط للآثم والمواخذة فلهذا ذكرها في فصل على حدة كذا في مختصر البدائع وأثرها الانها حرة بالتأخير والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبلك قال الله تعالى عارض ممطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض الثابت أيضا والعارضان شق الفهم والعارض الخد يقال أخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض أي آفة من كبر أو من مرض كذا في فضياء المعلوم مختصر شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكره والحبل والرضاع

فصل في العوارض

اعلم ان لاساد الصوم أحكاما بعضها يع الصيامات كلها وبعضها يخص البعض والذي يع الكل الاثم اذا أفسده بغير عذر لانه أبطل عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم على ما سيأتي في صوم التطوع وان كان بعذر لا يأتى وإذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقط للآثم والمواخذة فلهذا ذكرها في فصل على حدة كذا في مختصر البدائع وأثرها الانها حرة بالتأخير والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبلك قال الله تعالى عارض ممطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض الثابت أيضا والعارضان شق الفهم والعارض الخد يقال أخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض أي آفة من كبر أو من مرض كذا في فضياء المعلوم مختصر شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكره والحبل والرضاع

مرض جها وجوعه عطش كبر قال في النهر وبرد عليه ان السفر من الثمانية والجوع مع انه لا يبيح الفطر انما يبيح عدم الشروع في الصوم ومنها كبر السن وفي عروضة في الصوم ليكون مبيحا للفطر مالا يخفى فالاولى

ان يراد بالعوارض ما يبيح عدم الصوم ليطرد في الكل (قوله وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت الخ) قال الرملي قال في جامع الفتاوى ولو ضعف عن الصوم لاستغاله بالمعيشة فله أن يفطر ويطعم لكل يوم نصف صاع اه وأقول هذا اذا لم يدرك عدة من أيام أخر يمكنه الصوم فيها اما اذا أمكنه يجب القضاء وعلى هذا الحصاد في شهر رمضان اذا لم يقدر عليه مع الصوم ويهلك الزرع بالتأخير لاشك في جواز الفطر والقضاء اذا أدرك عدة من أيام أخر والله تعالى أعلم (قوله للامة أن ٣٠٣ تمتنع الخ) أي لا يجب عليها طاعته

في ذلك وانظر هل يجوز لها اطاعته أم لا والظاهر الثاني تأمل ولكن مقتضى ما في شرح الوهبانية للشرنبلالي الاول حيث قال صائم أتعب نفسه في عمل حتى أجهده العطش وفطر لرمته الكفارة وقيل لا تلزمه وبه أفتى البقالى وهذا بخلاف الامة اذا أجهدت نفسها لمن خاف زيادة المرض الفطر

لانها معذورة تحت قهر المولى ولها أن تمتنع من ذلك وكذا العبد اه فقوله ولها يفيد أنه يجوز لها اطاعته الآن يقال ان قوله ولها معناه أنه يحصل لها مخالفة أمره ان أمكنها وقواد قبله بخلاف الامة محمول على ما اذا فعلت بغير اختيارها بدليل التعليل تأمل (قوله كان عليه الكفارة) قال في جامع الفصولين وقيل لا ولو أفطر على ظن أنه يقاتل أهل الحرب فلم

والجوع والعطش وكبر السن كذا في البدائع (قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر) لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فانه أباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع المحرج وتحقيق المحرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو إفساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة أو تجربة أو باخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عد التسه شريط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سأل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشئ كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح الذي يخشى أن يمرض بالصوم فهو كالمرضى ومراده بالخشية غلبة الظن كما اراد المصنف بالخوف اياها وأطلق الخوف ابن المالك في شرح المجموع وأراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان الى العمارة في الايام الحارة والعمل الخفيف اذا خشي الهلاك أو نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقيناً انه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الصعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان أو مقيما وفي الفتاوى الظهيرية والولول الجية للامة ان تمتنع من امتثال أمر المولى اذا كان ذلك يعجزها عن اقامة الفرائض لانها مبقاة على أصل الحرية في حق الفرائض أطلق في المرض فشمع ما اذا مرض قبل طلوع الفجر أو بعده بعدما شرع بخلاف السفر فانه ليس بعذر في اليوم الذي أنشأ السفر فيه ولا يحمل له الافطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية وأشار باللام الى انه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان أفضل الا اذا خاف الهلاك فالافطار واجب كذا في البدائع وفي الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه أن يصلي قائما واذا أفطر يمكنه أن يصلي قائما فانه بصوم ويصلي قاعدا جعابى العبادتين وفي الخلاصة لو كان له نوبة حتى فاكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس فان لم يحم فيه كان عليه الكفارة كما لو أفطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الافطار في يوم ليس فيه شبهة الاباحة وهذا اذا أفطر بعدما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة كذا في فتاوى فاضلخان وفي الظهيرية رضيع مبطون يخاف موته من هذا الدواء وزعم الاطباء ان انظر ارا شربت دواء كذا برئ الصغير وتماثل والظن الى ان تشرب ذلك نهرا في رمضان فيل لها ذلك اذا قال ذلك الاطباء المحذاق وكذلك الرجل اذا دعت حبة وافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه فلا بأس به أطلق في الكتاب الاطباء المحذاق قال رضى الله عنه وعندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر كسلم شرع في الصلاة بالتييم فوعده كافر اعطاء الماء فانه لا يقطع الصلاة لعل غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم اه وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا ابطال العبادة لانه على قبول قوله باحتمال أن يكون عرضه افساد العبادة لا

يتفق القتال لا يكفر والفرق أي بين هذا وبين من له نوبة حتى ان القتال يحتاج الى تقديم الافطار ليتقوى بخلاف المرض اه وحاصله ان المقاتل محتاج الى تقديم الاكل فصار مأدونا فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة اذا لم يوجد عذره بعد الاكل لكن قدمنا عن فاضلخان في شرح الجامع سقوطها عنه أيضا وكذا عن ظن انه يوم حيضها (قوله برئ الصغير وتماثل) قال في القاموس في مادة م مثل تماثل العليل قارب البرء (قوله وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له الخ) قال في

الدر المختار وفيه كلام لان عندهم نهج المسلم كفر فاني يتطبع بهم اه قال محشمه وأيده شيخنا بما نقله عن الدر المنثور للعلامة السيوطي من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما خلا كافر بمسلم الا عزم على قتله (قوله وفي القنينة لا يجوز للخباز الخ) قال الرمي ما قدمناه عن جامع الفتاوى يدخل فيه الخباز وغيره وقوله هو كاذب الخ فيه نظران طول النهار وقصره لا دخل له في الكفاية فقد يظهر صدقه في قوله لا يكفي فيفوض اليه جلال حاله على الصلاح تأمل اه وفي الامداد عن التتار خاتمة سئل على بن أحمد عن المحترف اذا كان يعلم انه لو اشتغل بحرقته يلحقه مرض يبيع الفطر وهو محتاج الى تحصيل النفقة هل يباح له الاكل قبل ان يمرض فخرج من ذلك أشد المنع وكذا حكاه عن أستاذه الوبري واذا لم يكفه عمل نصف النهار ويستريح في النصف الباقي وهو محتجج باقصر أيام الشتاء اه قلت ويمكن حل ما مر عن جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الابد فضعف عنه لاشتغاله بالمعيشة ويقربه اطلاق قوله فله أن يفطروا يطعم تأمل وانظر اذا كان أجره في العمل مدة معلومة هل له الفطر اذا جاء رمضان والظاهر نعم اذا لم يمرض المستأجر بنسخ الاجارة ٣٠٤ كما في الظن فانه يجب عليها الارضاع بالعقد فيحل لها الافطار اذا خافت على الولد فيكون

بان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنينة لا يجوز للخباز ان يخبز خبز او صله الى ضعف مبيع للفطر بل يخبز نصف النهار ويستريح في النصف قبل له لا يكفيه أجرته أو ربحه فقال هو كاذب وهو باطل باقصر أيام الشتاء (قوله وللمسافر وصومه أحب ان لم يضره) أي جازل للمسافر الفطر لان السفر لا يضره عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى المخرج وانما كان الصوم أفضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولان رمضان أفضل الوقتين فكان فيه الاداء أولى ولا يرد علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى يأثم بالانتهاء لان القصر هو العزيمة وتسميتهم له رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان ان القصر أفضل تسامح ولو قال المصنف وصومهما أحب ان لم يضرهما السكك أولى لشموه قيد بقوله ان لم يضره لان الصوم ان ضره بان شق عليه والفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر قاله رجل صائم يصب عليه الماء وفي المحيط ولو اراد المسافر ان يقيم في مصر أو يدخل مصره كره له أن يفطر لانه اجتمع في اليوم المبيح وهو السفر والمحرّم وهو الاقامة فخرجنا المحرم احتياطا وصرح في الخلاصة بكرهه الصوم ان أجهده وأطلق الضرر ولم يقيمه بضره بدينه لانه لو لم يضره الصوم لكن كان رفقاؤه أو عاينهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالافطار أفضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر المال كضرر البدن وأشار الى أن انشاء السفر في شهر رمضان جائز لا طلاق النص خلافه على وابن عباس كذا في المحيط وفي الولو الجمية والسفر الذي يبيع الفطر هو الذي يبيع القصر لان كلاهما قد ثبتت رخصته وأطلق السفر فشمّل سفر الطاعة والمعصية لماعرف وأراد بالضرر الضرر الذي ليس فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم والافطار في مثله واجب لانه أفضل كذا

خوفه على نفسه أولى تأمل وينبغي التفصيل في مسألة المحترف بان يقال اذا كان عنده ما يكفيه وعياله لا يحل له الفطر لانه اذا كان كذلك يجرم عليه وللمسافر وصومه أحب ان لم يضره

السؤال من الناس فلا يحل له الفطر بالاولى وان كان محتاجا الى العمل يعمل بقدر ما يكفيه وعياله حتى لو اداه العمل في ذلك الى الفطر حل له اذا لم يمكنه العمل في غير ذلك مما لا يؤديه الى الفطر من سائر الاعمال التي يقدر عليها (قوله فجعل نفسه

عذرا أي نفس السفر عذر وان عرا) عن المشقة لانها موجودة فيه غالبا والنادر كالعدم وانبطت الرخصة بنفس السفر وظاهر في اطلاقهم انه لو دخل بلد اول يوم فيه اقامة نصف شهر ان له الفطر ويؤيده ما يأتي قريبا في كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهة الفطر على الاقامة في مصر أو دخوله الى مصره ففرق بين مصره وغير مصره فعلق الكراهة في مصره على الدخول وفي غير مصره على الاقامة وبديل عليه أيضا ما يذكره عن الولو الجمية من ان السفر المبيح للفطر هو المبيح للقصر والله أعلم (قوله وفي المحيط ولو اراد المسافر الخ) أي اذا كان الرجل مسافرا في أول النهار وأراد أن يدخل في أثناء النهار مصر غير مصره وينوي فيه الاقامة أو يدخل مصره مطلقا يجب عليه صوم ذلك اليوم ترجيحاً للمحرّم وهو الاقامة والظاهر ان هذا اذا كان دخوله المصر في وقت النية كما يفيد ما سأتى في شرح قول المصنف ولو نوى المسافر الافطار الخ لانه حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيح والمحرّم بخلاف ما اذا كان في وقت النية مسافرا لانه تمحض فيه المبيح نعم بعد اقامته يجب عليه امساك بقية يومه كما سأتى هذا ما تهرلى تأمل لكن رأيت في البدائع ما يخالفه حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة فان كان أكبر رآه انه يتفق دخوله المصر حين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر فيه اه ذكر ذلك فيسبيل باب الاعتكاف (قوله لان ضرر المال كضرر البدن) قال في النهر عل في الفتاوى افضلية الافطار

بمؤافقة (قوله أي ولا قضاء على المريض والمسافر) أرجع في النهر الضمير المجرور إلى المرض والسفر واليه يوحى كلام الزيلعي وهو أظهر في التقيد المذكور في قوله قيد به أي بموتهما على السفر والمرض وإن كان ظاهراً على ما ذكره لأنه بعد الصحة والاقامة لا بوصفان حقيقة بالوصف المذكور (قوله وغلظه القدوري) قال في النهر يعني رواية ودراية اذ لزوم الكل متوقف على القدرة عليه ولم توجد والكتب المعتمدة ناطقة بخلاف ما قال والعادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب وبهذا اندفع ما أتى عن غاية البيان (قوله ليظهر في الإيصاء) تعليل للمنفى وهو يلزمه وقوله لأنه أي النذر معلق بالصحة لتعليل للنفي (قوله لأنه معلق بالصحة) أي النذر وهو قول المريض لله على صوم هذا الشهر أي لأنه في قوة قوله إذا برئت (قوله والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وان مات بعد ما صح يوماً يلزمه الإيصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال إن لم يصم اليوم الذي صح فيه لم يلزمه الكل ٣٠٥ وان صامه لا يلزمه شيء كالمرضى

في رمضان الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اضطراب وعلى هذه النسخة يجب إبدال الصحيح بالمريض وفي بعض النسخ والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء ولو صام بعضه ثم

ولا قضاء إن ماتنا عليه ما مات يلزمه الإيصاء بما بقي من الشهر وأما المريض إذا نذر ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شيء بخلاف وإن مات بعد ما صح يوماً لزمه الإيصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح اه ولا يخفى أن تفصيل الطحاوي إنما هو في القضاء كما علم من كلامه

في البدائع ومنه ما إذا أكره المريض والمسافر وإن الإفطار واجب ولا يسعه الصوم حتى لو امتنع من الإفطار فقتل يأثم كالا كراه على كل الميتة بخلاف ما إذا كان صحيحاً مقيماً أكره بقتل نفسه فإنه يرخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الإفطار حتى قتل يثاب عليه لأن الوجوب ثابت حالة الإكراه وأثر الرخصة بالإكراه في سقوط الأثم بالترك لا في سقوط الواجب كالا كراه على الكفر كذا في البدائع وقيدنا بكونه أكره بقتل نفسه لأنه لو قيل له لتفطرن أولاً قتلن ولدك فإنه لا يباح له الفطر كقوله لتشربن الخمر أولاً قتلن ولدك فصار كتمديد بالمحس كذا في النهاية وفي فتاوى قاضيان المسافر إذا نذر شيئاً قد نسى في منزله فدخل وأفطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياساً لأنه مقيم عند الأكل حيث رفض سفره بالعود إلى منزله وبالقياس تأخذ اه (قوله ولا قضاء إن ماتنا عليهما) أي ولا قضاء على المريض والمسافر إذا ماتا قبل الصحة والاقامة لأنهما لم يدركا عدة من أيام أخر فلم يوجد شرط وجوب الأداء فلم يلزم القضاء قيد به لأنه لو صح المريض أو أقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الإيصاء بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الإدراك بهذا المقدار وذكر الطحاوي أن هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلظه القدوري وتبعه في الهداية قال والصحيح أنه لا يلزمه إلا بقدره عند الكل وإنما الخلاف في النذر إن يقول المريض لله على صوم هذا الشهر فصم يوماً ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد قضاء ما صح فيه والفرق لهما أن النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلاف وفي هذه المسئلة السبب إدراك العدة فيقدر بقدر ما أدرك فيه وإنما لم يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر في الإيصاء لأنه معلق بالصحة وإن لم يذكر أداء التعاقب تصحيصاً للتصرف المكاف ما أمكن فينزل عند الصحة وأجاب عنه في غاية البيان بأن الجماعة الذين أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان باعتبار أن الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لأن جهل الإنسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعدما ثبت عنده وهو ممن لا يتم لأوصافه المجيلة والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وإن

٣٩٥ بحر - ثاني وفي السراج رجل نذر صوم رجب فأقام أياماً فادار على الصوم قبل رجب ثم مات ذكر في الفتاوى أن عليه الوصية بشهر كامل وذكر الحاكم أنه يوصى بقدر ما قدره وذكر في الكرخي أنه إن مات قبل رجب لاشئ عليه والأولان روايتان عنهما والثالث قول محمد خاصة لأن الزامه لا يقدر عليه محال ولذا لا يوصى إذا لم يقدر على قضاء رمضان ولهما على طريقة الحاكم أن النذر سبب ملزم بخلاف الفعل عقيبهما وإنما التأخير لتسهيل الأداء لا بد من التمكن من الأداء لا يلزم تكليف ما لا يطاق ولهما على طريقة الفتاوى أن اللزوم إذا لم يظهر في حق الأداء يظهر في حلقه وهو الأ طعام فإذا ثبت هذا فنقول إذا نذر شهر غير معين ثم أقام بعد النذر أياماً فادار على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية بجميع الشهر على كلا الطرفين وقال محمد وزفر لقد مر أقدر وجه قولهما على طريق الحاكم أن ما أدركه صالح لصوم كل يوم من أيام النذر فإذا لم يصم جعل كالقادر على الجميع فوجب الإيصاء وعلى طريقة الفتاوى النذر ملزم في الذمة الساعة ولا يستترط إمكان الأداء وفائدة الخلاف إذا صام ما أدرك فعلى الأول لا يجب

الإمام الباقر عليه السلام في جواب السؤال الثاني يجب ومثله لو نذر ليلا صوم شهر غير معين ومات في الليل لا يجب الايصاء على الاول لعدم الادراك ويجب على الثاني ولو أوجب على نفسه صوم رجب ثم أقام أياما ولم يصم فقد مرأه ما في السراج لمخصا به علم وجه الفرق بين النذر المعين والمطلق ثم قال في السراج مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صبح بعده يوما أو يومين فلم يصم ثم مرض ومات فعليه الايصاء بجميع الشهر أما على طريقة الفتاوى فظاهر وكذا على طريقة المحاكم لأن بخروج الشهر المرعى وصحته بعده وجب عليه صوم شهر مطلق فإذا لم يصم فيه وجب عليه الايصاء بجميع الشهر كما في النذر المطلق إذا بقي يوما أو يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات اهـ (قوله لكان أشمل الخ) أجاب في النهر بان من أفطر متعمدا فوجوبها عليه بالاولى على ان الفصل معقود للعوارض (قوله بل أراد بالولي) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بدون بل (قوله وكذا كفارة اليمين والقتل الخ) كذا في الزيلعي والدرر ٣٠٦ قال في الشرنبلالية أقول لا يصح تبرع الوارث في كفارة القتل بشئ لان الواجب فيها ابتداء

عق رقبة مؤمنة ولا يصح اعتاق الوارث عنه كما ذكره والصوم فيها بدل عن الاعتاق لا يصح فيه الغدية كما يأتي اهـ ومثله في العزيمة معترضا على صاحب الدرر والزيلعي وادعى ان الزيلعي وهم في فهم كلام الكافي وعبارة

ويطعم ولهما الكل يوم كالفطرة بوصية

الكافي على ما في شرح الشيخ اسمعيل على معسر كفارة يمين أو قتل وعجز عن الصوم لم تجز الغدية كمتنع عجز عن الدم والصوم لان الصوم هنا بدل ولا بدل للبدل وان مات وأوصى بالتكفير صبح من ثلثه وصبح التبرع في الكسوة والاطعام لان الاعتاق

مات بعدما صبح يوما يلزمه الايصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صبح وفصل الطحاوي فقال ان لم يصم اليوم الذي صبح فيه لزمه الكل وان صامه لا يلزمه شئ كما لم يرض في رمضان اذا صبح يوما فصامه ثم مات لا يلزمه شئ اتفاقا لانه بالصوم تعين انه لا يصلح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما اذا لم يصمه حيث لا يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي لان ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الاول والوسط والاخير فلما قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل اليه أشار في البدائع وضاية البيان وفي الوولو الحجة ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصم لم يجب عليه لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب اداء البدل ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح فعاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى (قوله ويطعم ولهما الكل يوم كالفطرة بوصية) أي يطعم ولي المريض والمسافر عنه - ما عن كل يوم أدركاه كصدقة الفطر اذا أوصياه لانهما لما عجزا عن الصوم الذي هو في ذمتهما التحق بالشيخ الفاني دلالة لقياسا فوجب عليهما الايصاء بقدر ما أدركاه فيه عدة من أيام أخر كما في الهداية ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضاء رمضان لكان أشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من أفطر لعذر بل يدخل فيه من أفطر متعمدا ووجب القضاء عليه بل أراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل وصيهما وأراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا عبر بالاطعام دون الايتاء دون صدقة الفطر فان الركن فيها التملك ولا تكفي الاباحة وقيد بوصية لانه لو لم يأمر باليتم الوارثة شئ كالزكاة لانها من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايصاء ليتحقق الاختيار الا اذا مات قبل أن يؤدي العشر فانه يؤخذ من تركته من غير ايصاء لشدة تعلق العشر بالعين كذا في البدائع من كتاب الزكاة في مسألة اذا باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة ومع ذلك لو تبرع الورثة أجزأه ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالاطعام

بلا ايصاء الزام الولاء على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام انتهت وأنت خير بانها نص فيما قاله الزيلعي وأما والكسوة ما ادعاه في العزيمة من ان الموضوع في كلام الكافي هو الكفارة مطلقا وما وقع في سياق كلامه ذكر كفارة يمين أو قتل وهما قد اشتركا في مسألة الاعتاق ذهل الزيلعي عن حقيقة الحال فساق كلامه على تعلق هذه المسئلة بهما وقال ما قال اهـ فبعد ولا يبناني ذلك ما سياتي في شرح قوله والشيخ الفاني من انه لو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل لا تجوز له الغدية لان الصوم هنا بدل عن غيره فان ذلك في المحي وما هنا فيما اذا تبرع عنه الولي فيصح لعدم امكان الاصل لعدم امكان الاعتاق لما فيه من الالزام كما بسطه الشيخ اسمعيل في الجواب عن الدرر وفي الامداد في فصل اسقاط الصلاة ولزم عليه يعني من أفطر في رمضان الوصية بما قدر عليه وبقي في ذمته حتى أدركه الموت وأوصى بغدية ما عليه من صيام فرض رمضان وكذا صوم كفارة يمين وقتل خطأ وظهار وجناية على احرام وقتل محرم صيد او صوم مندور فيخرج عنه وليه من ثلث ما ترك اهـ فقد نص على جواز الايصاء بذلك وحينئذ فلا مانع من التوفيق

وقضيا ما قدر بالشرط

ولاء فاذا جاء رمضان

قدم الاداء على القضاء

وللحامل والمرضع ان

خافتا على الولد أو النفس

بما روى الله تعالى أعلم وبه

يندفع ما في حاشية

مسكين عن الاقصر أرى

من ان مرادهم بالقتل قتل

الصيد لا قتل النفس

لانه ليس فيه اطعام اه

فليأمل وليراجع كي

يظهر الحق (قوله وهناك

فرق آخر مذكور في

النهاية) وهوان الحامل

والمرضع مأمورة بصيانة

الولد مقصود اولا يتأني

بدون الافطار عند الخوف

فكانت مأمورة أيضا

بالافطار والامر به مع

الكفارة التي بناؤها على

الرجوع عنه لا يجتمعان

بخلاف الاكراه وان كل

واحد غير مأمور بقصدا

بصيانة غيره بل نشأ الامر

هناك من ضرورة حرمة

القنل والحكم بتفاوت

بتفاوت الامر القصدي

والضمي (قوله وقد قيل

انه ولدها من الرضاع الخ)

قال في النهى لا يتحقق ان

هذا النما يتم ان لو أرضعته

والحكم أعم من ذلك فانها

بمجرد العقد ولو خافت على

الولد جاز لها الفطر

والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لما فيه من الزام الولاء لميت بغير رضاه وأشار بالوصية الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به فاضحان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم يجامع انهما من حقوقه تعالى بل أولى لكونها أهم ويؤدي عن كل وتر نصف صاع لانه فرض عند الامام كذافي غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك ماليا كان أو بدنيا عبادة محضة أو فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر أو عكسه كالعشر أو مؤنة محضة كالنفقات أو فيه معنى العقوبة كالكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلي لمحدث النساء لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد وقيدنا بكونهما ادر كعادة من أيام آخر اذ لو ما تأقبله لا يجب عليهما الا بصاء لما قدمناه لكن لو أوضياه صحت وصيتهما لان صحتها لا تتوقف على الوجوب كذافي البدائع وأشار الى انه لو أوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات أطمع عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة لانه وقع الياس عن ادائه فوقع القضاء بالطعام كالصوم في الصلاة كذا ذكره الولوالجي في فتاويه فالحاصل ان ما كان عبادة بدنية فان الوصى يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالج فانه يحج عنه رجلاه من مال الميت (قوله وقضيا ما قدر بالشرط ولاء) أي لا يشترط المتابع في القضاء لا طلاق قوله تعالى فعدة من أيام أخر والذي في قراءة أبي فعدة من أيام أخر متتابعة غير مشهور لا يزداد مثله بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فانها مشهورة فيزاد كذا في النهاية والكا في لكن المستحب المتابع وأشار بطلانه الى ان القضاء على التراخي لان الامر فيه مطلق وهو على التراخي كما عرف في الاصول ومعنى التراخي عدم تعين الزمن الاول للفعل ففي أي وقت شرع فيه كان ممثلا ولا اثم عليه بالتأخير ويتضيق عليه الوجوب في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته ولهذا قال أصحابنا لانه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان ان يصوم متطوعا ولو كان الوجوب على الفور يكره له التطوع قبل القضاء لانه يكره له تأخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا أخر قضاء رمضان حتى دخل آخر فلا فدية عليه لكونها يجب خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضاء ولهذا قال (فاذا جاء رمضان أخر قدم الاداء على القضاء) لانه في وقته وهو لا يقبل غيره و يصوم القضاء بعده وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التأخير الا بعذر ذكره الولوالجي (قوله وللحامل والمرضع اذا خافتا على الولد أو النفس) أي لهما الفطر دفعا للعجز ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قيد بالخوف بمعنى غلبة الظن بتجربة أو اخبار طبيب حادق مسلم كما في الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف لا يرضخ لها النظر وانما لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العذر في الاكراه جاء من قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفسه غيره بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرق آخر مذكور في النهاية وأطلق المرضع ولم يقيد بالفيده لانه لا فرق بين الام والظئر أما الظئر فلان الارضاع واجب عليهما بالعقد وأما الام فسلو جوبه ديانة مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا أو كان الولد لا يرضع من غيرها وبهذا اندفع ما في الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لا الام فان الاب يستأجر غيرها وانما قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالقصدory اذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما لانه لا يشمل المستأجر اذ لا ولدها كذا قيل وقد قيل انه ولدها من الرضاع لان المفرد المضاف يع سواء كان مضافا لمفرد أو غيره كما صرحوا به فيشمع الولد الذي ولدته والذي أرضعته لانه ولدها شرعا وان كان ولدها محجرا

لغة والواو في قوله والمرضع بمعنى أولان هذا الحكم ثابت لكل واحد منهما على الانفراد كذا في
النهاية والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي لها اللبن ولا يجوز ادخال التاء في أحدهما كما
في حائض وطالق لأن ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة إلا إذا أريد الحدوث فإنه يجوز ادخال التاء
بان يقال حائضة الآن وغدا كذا في غاية البيان ولم أر من صرح بان الحامل والمرضع إذا ماتا قبل
أن يزول خوفهما على الولد أو على أنفسهما أنه لا يلزمهما القضاء كالمريض والمسافر لكن صرح في
البدائع بان للقضاء شرائط منها القدرة على القضاء وهو بعمومه يتناول الحامل والمرضع فعلى هذا
إذا زال الخوف أيام الرضعة بقدره بل ولا خصوصية فإن كل من أفطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه
شيء فيدخل المكره والاقسام الثمانية المتقدمة (قوله وللشيخ الفاني وهو يفدى فقط) أي له
الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم
ووروده في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص إلى أن يموت وسمي به أماله لأنه قرب من الفناء أولانه
فثبت قوته وانما زعمته باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا وانما أبيع له
الفطر لاجل الحرج وعذره ليس بعرض الزوال حتى يصار إلى القضاء فوجب الفدية لكل يوم
نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الإباحة
أو كلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كذا في فتح القدير وفتاوى قاضيان وفي معراج
الدراية ولا يجوز في الفدية الإباحة لأنها تنبى عن عليك اه وهو مخالف لما قدمناه ويحمل ما في
المعراج على الفدية في الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لأن شرط الحلفية استمرار العجز في
الصوم وانما قيدناه به ليخرج المتميم إذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتيمم لأن خلفية التيمم
مشرط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه وكذا خلفية الأشهر عن الإقراء في الاعتداد مشروط
بانقطاع الدم مع سن اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه
في الحيض وفي الكافي وشرط الحلفية استمرار العجز كما في اليمين وفي صوم دم المتعة وغيرها قد تختلف
لقيام الدليل اه وأشار المصنف فيما سبق من أن المسافر إذا لم يدرك عدة فلا شيء عليه إذا مات إلى
أن الشيخ الفاني لو كان مسافرا فمات قبل الإقامة لا يجب عليه الإصاء بالفدية لأنه يخالف غيره
في التخفيف لافي التعليق لكن ذكره الشارحون بصيغة قيل ينبغي أن لا يجب مع أن الأولى الجزم به
لاستفادته مما ذكرناه ولعلها ليست صريحة في كلام أهل المذهب فلم يجزموا بها ولأن الفدية لا تجوز
إلا عن صوم هو أصل بنفسه لا بديل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم
الابد فضعف عن الصوم لا شغلته بالمعيشة له أن يطعم ويفطر لأنه استيقن أن لا يقدر على قضائه وإن لم
يقدر على الإطعام لعسرة يستغفر الله تعالى وإن لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء
إذا لم يكن نذرا لا بد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه
كفارة يمين أو قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا
لا تجوز له الفدية لأن الصوم هنا بديل عن غيره ولد لا يجوز المصير إلى الصوم إلا عند العجز عما يكفر
به من المال كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضيان وغاية البيان وكذا لو حلق رأسه وهو محرم
عن أذى ولم يجد نسكا يذبحه ولا ثلاثة أصع خنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطيع
الصيام فاطعم عن الصيام لم يجز لأنه بديل وفي القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالدليل عن صوم الفدية
يجزئه وفي فتاوى أبي حفص الكبير إن شاء أعطى الفدية في أول رمضان بمسرة وإن شاء أعطاها

وللشيخ الفاني وهو يفدى فقط

(قوله والمرضع هي التي لها اللبن الخ) قال في النهر المرضع هي التي شأنها الارضاع وان لم تبشر والمرضعة هي التي في حال الارضاع ملقمة ثديها الصبي وهذا الفرق مذكور في الكشف وبه اندفع ما في غاية البيان من أنه لا يجوز ادخال التاء في أحدهما الخ (قوله وانما قيدناه) أي بقوله في الصوم

في آخره مرة وعن أبي يوسف لو أعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لمساكين يجوز قال الحسن وبه
 نأخذ وان أعطى مسكينا صاعا عن يومين فعن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يجوز له كالا طعام
 في كفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استشهدوا بالكون البديل لا بد له وذكر الصدر الشهيد
 اذا كان جميع رأسه مجروحاً فربط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسح على الجبيرة لان المسح بديل عن الغسل
 والبديل لا بد له وقال غيره يجب عليه ان يمسح لان المسح هنا أصل منصوص عليه لا بد له عن غيره
 اهـ (قوله وللتطوع بغير عذر في رواية ويقضي) أي له الفطر بعذر وبغيره وادأ فطر قضى ان كان
 نفلاً قصد باو هذه الرواية عن أبي يوسف وظاهر الرواية انه ليس له الفطر الا من عذر وصححه في المحيط
 وانما اقتصر على هذه الرواية لانها أرحم من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال
 ان الادلة تتفاوت عليها وهي أوجه ثم اختلف المشايخ على طاهر الرواية هل الضيافة عذراً ولا قيل نعم
 وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوب لا حداً والدين لا غيرهما
 حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطر ولا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد
 حضوره وان لم يأكل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يصح شيئاً كما ترى
 وفي الكافي والاطهر انها عذر وصحح قاضيان في شرح الجامع الصغير من أحكام المحلوة ان الضيافة
 عذر وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة
 ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الافطار لا يفطر وقال شمس الأئمة المحلواني أحسن ما قيل
 في هذا الباب انه ان كان يثق من نفسه القضاء يفطر دفعا للادى عن أخيه المسلم وان كان لا يثق
 لا يفطر وان كان في ترك الافطار أذى أخيه المسلم وفي مسألة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا
 التفصيل اهـ وفي موضع آخر منها وان كان صائماً عن قضاء رمضان يكره له ان يفطر لان له حكم
 رمضان اهـ ولهذا لا يفطر لو حلف عليه رجل بالطلاق ليفطر كذا في المحيط وفي النهاية الاظهر
 ان الضيافة عذر وفي البرازية لو حلف بطلاق امرأته ان لم يفطر ان نفلاً أفطر وان قضاء لا والاعتماد
 على انه يفطر فيها ولا يحسنه واذا قلنا بان الضيافة عذر في التطوع تكون عذراً في حق الضيف
 والمضيف كذا في شرح الوقاية وأطلق في قضاء التطوع فشمى ما اذا كان فطره عن قصد أو لا بان
 عرض المحيض للصائمة المتطوعة في أصح الروايتين كذا في النهاية وقيد بالنفل بكونه قصد بالانه
 لو شرع على ظن انه عليه ثم علم انه لا شيء عليه كان متطوعاً والاحسن ان يمتنه فان أفطر لا قضاء عليه
 كذا في المحيط وغيره وقيد صاحب الهداية في التجنيس بان لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر بان
 لا شيء عليه وان مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لانه لما مضى عليه ساعة صار كأنه نوى في هذه
 الساعة فاذا كان قبل الزوال صار شارعاً في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال اذا نوى الصوم للقضاء
 بعد طلوع الفجر حتى لا تصح نيته عن القضاء يصير صائماً وان أفطر يلزمه القضاء كما اذا نوى
 التطوع ابتداء وهذه ترد اشكالاً على مسألة المظنون اهـ وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما
 بقي لم يجز الابنية معينة وفي البسائع اذا شرع في صوم الكفارة ثم أسرى حلاله لا قضاء عليه وفي
 الفتاوى الظهيرية ويكره للعبد أو للراة أن بتطوع بالصوم الا أن يأذن من له حق فيه ومن
 له الحق له أن يفطره وفي الولو الجبسة وابنة الرجل وقرابته تتطوع بدون اذنه لانه لا يفوت حقه
 اهـ وقيد في المحيط والولو الجبسة كراهة صوم المرأة بان يضرب بالزوج اما اذا كان لا يضربه بان كان
 صائماً أو مريضاً قلها ان تصوم وليس له منعها لانه ليس فيه ابطال حقه بخلاف العبد والمذبر وأم

وللتطوع بغير عذر في
 رواية ويقضي

(قوله فاذا كان قبل
 الزوال صار شارعاً) المراد
 به قبل الضخوة الكبرى
 ومفهومه انه اذا كان
 بعد الزوال أي بعد
 نصف النهار لا يجب عليه
 القضاء اذا قطعه سواء
 قطعه في الحال أو بعد
 ساعة وهو ظاهر قاله
 بعض الفضلاء

ولو بلغ صبي أو أسلم كافر
أمسك يومه ولم يقض شيئاً
(قوله والاطهر من هذا
كله الخ) قال في النهر
وعندي أن إحالة المنع
على الضرر وعدمه على
عدمه أولى للقطع بأن
صوم يوم لا يهزلها فلم يبق
الامتنع عن وطئها وذلك
اضرار به فان انتفى بان
كان مريضاً أو مسافراً جاز

الولد والامة فانه ليس لهم الصوم بغير إذن المولى وان لم يضر به لان منافعهم مملوكة للمولى بخلاف
المرأة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع بها وتقضى المرأة اذا أذن لها الزوج أو
بانت منه ويقضى العبد اذا أذن له المولى أو أعتق وقيد كراهة صوم الاجير أيضاً بكون الصوم يضر
بالمستأجر في الخدمة فان كان لا يضر فله أن يصوم بغير إذنه اه وفي الزاوية قالوا يباح الفطر لاجل
المرأة أي لا يمنع صوم النفل صحة الحلو وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول أنا صائم لئلا
يقف على سره أحد وفي فتاوى فاضل خان لا يصوم المملوك تطوعاً الا باذن المولى الا اذا كان غائباً ولا
ضرر له في ذلك اه وهو خلاف ما في المحيط وان أحرمت المرأة تطوعاً بغير إذن الزوج قالوا له أن يحللها
والاجير اذا كان يضره الخدمة وكذا في الصلوات كذا في فتاوى قاض خان والمحاصل ان الصوم
والج والصلاة سواء والاطهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لان الصوم يضر
بيدن المرأة ويهزلها وان لم يكن الزوج الا أن يطؤها والعبد منافعهم مملوكة للمولى فليس له الصوم
مطلقاً بغير إذنه ولو كان المولى غائباً فانه لم يكن مبقى على أصل الحرية في العبادات الا في الفرائض
واما في النوافل فلا وفي القنينة وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالنطوع
والنذر والعين دون ما كان من جهته تعالى كفصاء رمضان وكذا العبد الا اذا ظاهر من امر أنه
لا يمنع من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به ثم اعلم ان افساد الصوم أو الصلاة بعد الشروع
فيها مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بجرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما أوضحه في فتح
القدير (قوله ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئاً) فالامساك قضاء لحق الوقت
بالتشبه وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهما فيه وأطلق الامساك ولم يبين صفة الاختلاف
فيه والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن أكل
في يوم عاشوراء حين كان واجباً وأطلق في عدم القضاء فشمع ما اذا أفطرا في ذلك اليوم أو صاماه
وسواء كان قبل الروال أو بعده لان الصوم لا يتجزى وجوباً كاملاً لا يتجزى آداء وأهلية الوجوب منعقدة
في أوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة أو في آخره وجبت عليه اتعاقا
وهو قياس زفر وفرق أئمتنا بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزاء المتصل بالاداء فوجدت
الاهلية عنده وفي الصوم الجزاء الاول هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا
فقولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سبباً للمؤدى وظرفه كوقت الصلاة أو
سبباً ومعياراً وهو ما يقع فيه مقدراه كوقت الصوم تساهل اذ يقتضى ان السبب تمام الوقت
فيهما وقد بان خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراد يقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء
الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والالزم سبق الوجوب على السبب للزوم تقديم السبب
فلا يجب فيه يستدعى سبباً سابقاً والغرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره في وقت
الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يؤد عقبيه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع
فان لم يشرع الى الجزء الاخير تفررت السببية فيه واعتبر حال المكاف عنده تكاف مستغنى عنه اذ
لاداعي لجعله ما يليه دون ما يقع فيه اه وقد يقال ان قولهم يقتضى ان السبب تمام الوقت مسلم لو
سكتوا وهم قد صرحوا بان لا يمكن جعل كل الوقت سبباً في الصلاة وذكروا ان السببية تنقل من
جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى آخره فيه بحث اما على اختيار شمس الاثمة السرخسي من ان
السببية لليالي والايام فقد وجد السبب بالليلة فالامساك انما وجب في الجزء الاول باعتبار سبق

السبب عليه وهو الليل وما على اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان الليالي لا تدخل لها في السببية فلان لزوم تقدم السبب انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان وقته معياره مقدر به يزيد بزيادته وينقص بنقصانه فلا يمكن أن يكون الجزء الاول خاليا عن الصوم ليكون سببا متقدما ولا يمكن أن يكون ما قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارن للسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام البردوي بخلاف وقت الصلاة فانه طرف فامكن تقدم السبب على الحكم حتى لو لم يمكن بان شرع في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزت المقارنة اذ لا يمكن جعل ما قبل الوقت سببا وذكر بعض المتأخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على هذا وأشار المصنف بالمسئلتين الى أصل وهو ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان في أول النهار عليها للزمه الصوم فعليه الامساك كالحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر أو معه والمجنون يفيق والمرضى يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال أو الاكل والذي أفطر عمدا أو خطأ أو مكرها أو كل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان أو أفطر وهو يرى ان الشمس قد غربت أو تسحر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كما في حالة الحيض والنفساء ثم قيل الحائض تأكل سرا وجهرا وقيل تأكل سرا وجهرا والمرضى والمسافر الاكل جهرا كذا في النهاية وغير في فتح القدير عبارة هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو فارق ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كان قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تسبها قال وقلنا كل من تحقق ولم يقل من صار بصفة الى آخره يعني كما في النهاية يشمل من أكل عمدا في نهار رمضان لان الصيرورة للتحويل ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المقادير بما فيه اه والمحاصل ان من أكل عمدا في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم يتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة صار تفيد التحول من حالة الى أخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقق اتي بكامله المفيدة لا امتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم تكن موجودة أول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمدا فليتنامل فظهر من هذا ان من كان أهلا للصوم في أوله لم يكن أكل عمدا لا يدخل تحت الضابط أصلا على كل منهما وانما أدرجوه في هذا الاصل وان لم يدخل تحته باعتبار ان حكمه وجوب الامساك تسبها فهو مثله لان غرضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع أولى وهي اما وجوب الامساك تسبها بالصائمين فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار وجب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمجنون اذا أفاق والحائض اذا طهرت والمسافر اذا قدم وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجود سبب الوجوب والاهلية ثم تعذر عليه المضى بان أفطر متعمدا أو أصبح يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان أو تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع فانه يجب عليه الامساك تسبها اه فقد جعل لوجوب الامساك أصلا وجعل بعض الفروع مخرجة على أصل وبعضها على آخر فلا يراد أصلا والله الموفق وفي الفتاوى الظهيرية صبي بلغ قبل الزوال ونصراني أسلم ونوبيا الصوم قبل الزوال لا يجوز صومه ما عن الفرض غير ان الصبي يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لفقد الاهلية في حقه وعن أبي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الفرض وقيل جوابه في الكافر كذلك اليه

(قوله وعبارة البدائع الى قواه وفي الفتاوى الظهيرية) سقط من بعض النسخ

(قوله أو مسافر أقضاه كله) قال في النهر كذا قالوا وينبغي أن يقيّد بمسافر يضره الصوم إماماً من لا يضره فلا يقضى ذلك اليوم جملاً
لامره على الصلاح لما مر من أن ٣١٢ صومه أفضل وقول بعضهم أن قصد صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر

ممنوع فيما إذا كان لا يضره
قال الشنقي وهـ إذا ذالم
يذكر أنه نوى أم لا ما إذا
علم أنه نوى فلا شك في
الصحة وإن علم أنه لم ينو فلا
شك في عدمها (قوله
وعن محمد أنه فرق بينهما)
أي قال إن بلغ مجنوناً ثم
ولو نوى المسافر الإفطار
ثم قدم ونوى الصوم في
وقته صح ويقضى باغماء
سوى يوم حدث في ليلته
وبجنون غير ممتد

أفاق في بعض الشهر
ليس عليه قضاء ماضى
وروى هشام عن أبي
يوسف أنه قال في القياس
لأقضاء عليه ولكن
استحسن وأوجب عليه
قضاء ماضى من الشهر
لأن المجنون الأصلي لا
يفارق العارض في شيء
من الأحكام وليس فيه
رواية عن أبي حنيفة
واختلف فيه المتأخرون
على قياس مذهبه والأصح
أنه ليس عليه قضاء
ما مضى كذا في المبسوط
كذا في العناية وفي
مواهب الرحمن والزمناء
بالقضاء لو أوق بعضه ولم
نسقطه إلا في الأصلي على
الأصح اهـ لكن في شرح

أشار في المنتقى ثم في ظاهر الرواية فرق بين هذا وبين المجنون إذا أفاق في نهار رمضان قبل الزوال
ولم يكن أكل شيئاً ونوى الصوم جاز عن الفرض لأن المجنون إذا لم يستوعب كان بمنزلة المريض
والمريض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والحيض لأنها منافية للصوم اهـ (قوله ولو
نوى المسافر الإفطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح) أن نوى قبل انتصاف النهار لأن السفر لا ينافي
أهلية الوجوب ولا صحة الشروع أطلق الصوم فشمّل الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل
وحيث أفاد صحة صوم الفرض لزم عليه صومه إن كان في رمضان لزوال المرحص في وقت النية ألا
ترى أنه لو كان مقيماً في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً بجانب الإقامة فهذا أولى إلا أنه
إذا أفطر في المسثلين لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيع وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلاً وأصبح من غير أن
ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائماً لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه وأشار إلى أنه
لو لم ينو الإفطار وانما قدم قبل الزوال والأكل والحكم كذلك بالأولى لأن الحكم إذا كان الصحة مع
نية المنا في دفع عدمها أولى ولأن نية الإفطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطراً
وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا يفسد صلاته كافي الظهيرية (قوله ويقضى باغماء
سوى يوم حدث في ليلته) لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزال المحي فيصير عذراً في التأخير لافي
الاستقاط وانما لا يقضى اليوم الأول لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية إذا اظهر
وجودها منه ويقضى ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين أن يحدث الاغماء في الليل أو في النهار في
أنه لا يقضى اليوم الأول وانما ذكر المصنف حدوثه في ليلته ليعلم حكم ما إذا حدث في اليوم بالأولى
لوجود الامساك وهو ليس بمنع عليه وأشار إلى أن الاغماء لو كان في شعبان قضاء كله لعدم
النية والى أنه لو كان متهتكاً يعتمد الاكل في رمضان أو مسافر أقضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية
(قوله وبجنون غير ممتد) أي يقضيه إذا فاتته بجنون غير ممتد وهو أن لا يستوعب الشهر والممتد
هو أن يستوعب الشهر وهو مستقط للحرج بخلاف ما دونه لأن السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية
بالذمة وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوباً على وجه لا يخرج في أدائه بخلاف المستوعب فانه
يخرج في أدائه فلا فائدة فيه والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والا كان ربما يموت فانه
لا يأكل ولا يشرب أطلقه فشمّل المجنون الأصلي والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد أنه فرق
بينهما لأنه إذا بلغ مجنوناً التحق بالصبي وانعدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلان من جن وهذا مختار
بعض المتأخرين ودخل تحت غير الممتد ما إذا أفاق آخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال أو
بعده فانه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافاً لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير أنه قال إذا أفاق
بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لأن الصوم لا يصح فيه
كالليل اعلم أن المجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقاً للحرج
وما لا يمتد جعل كالنوم لأن المجنون لا ينفى أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار آدميته
حتى ورث وملك وكان أهلاً للشواب كان نوى صوم الغد بعد غروب الشمس فجن فيه ممسكاً كله صح
فلا يقضى لو أفاق بعده وصح إسلامه تبعاً وإذا كان المسقط الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط
فقد روي الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة ستاً وهو أقيس لكنهما

الجامع الصغير لقاضيان وجواب الكتاب مطلقاً فيجوز على إطلاقه وهو الصحيح نص عليه في المنتقى (قوله وصححه) أقاما
في النهاية والظهيرية) أي صححهما في غاية البيان وكذا في العناية وفي المجتبى والمعراج وعليه الفتوى وهو مختار شمس الأئمة

وبامساك بلائبة صوم

وفطر ولو قدم مسافرا أو
طهرت حائض أو تسحر
ظنه ليلا والفجر طالع
أو أفطر كذلك والشمس
حبة أمسك يومه وقضى
ولم يكفر كما كاه عمدا بعد
أكله فاسيا ونائمة ومجنونة
وطمئا

كما في الامداد ومشي عليه
مصححاه في نور الابضاح
(قوله أراد بالظن الخ) قال
في النهار لا يصح ان يراد
بالظن هنا ما يع الشك اذ
لا يلزم قوله بعد وأفطر
كذلك والشمس حبة
كما ترى فالصواب ابقاؤه
على بابه غاية الامر انه لم
يتعرض لمسئلة الشك
(قوله لما في الفتاوى
الظهيرية الخ) قال في
النهر لا يخفى انه لا مطابقة
بين الدعوى والدليل اذ
خير الواحد المضاف الى
غالب الظن لا يوجب
اليقين اه وفيه بحث
فان كلام الظهيرية يفيد
ان غلبة الظن بالطلوع
لا توجب القضاء وليس
فوق غلبة الظن الا اليقين
فايجاب القضاء بانضمام
خير العدل الى غلبة الظن
مفيد لافادة ذلك اليقين
ومفيد انه ليس المراد
باليقين ما لا يحتمل
النقيض أصلا فلا يحصل

أما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليس له ونهاره وفي الزكاة
باستغراق المحول وأبو يوسف جعل أكثره ككاه وأما الصغير فقبل أن يعقل كالجنون الممتد فاذا
عقل تأهل للاداء دون الوجوب الا الايمان وأما النائم فليكون النوم موجبا للعجز لزم تأخير خطاب
الاداء أصل الوجوب ولذا وجب القضاء اذا زال بعد الوقت ولما كان لا يمتد غالبا لم يسقط به
شي من العبادات لعدم المخرج والاعغاء فوقه وان امتد في الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا
مسقطا لها دفعا للمخرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهر انا در فلم يكن في ايجابه
مخرج وهذا يظهر ان الاعذار اربعة صبا وجنون واعغاء ونوم وقد علم احكامها والله الموفق للصواب
(قوله وبامساك بلائبة صوم وفطر) أي يجب القضاء لان المستحق هو الامساك بجهة العبادات
ولا عبادة الا بالئبة وأما نسبة النصاب من الفقير فانها تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجودنية
القربة وفي غاية البيان وقد مر ان المعنى عليه لا يقضى اليوم الذي حدث الاعغاء في ليلته لوجود
النبة منه فظاهر اقل ابد من التأويل لهذه المسئلة وتأويلها ان يكون مريضا أو مسافرا لا ينوي
شيأ أو مهتكا اعتادا لا كل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمة الصوم اه وكذا في النهاية
ورده في فتح القدير بانه تكلف مستغنى عنه لان الكلام عند عدم النية ابتداء لا بامر يوجب
النسيان ولا شك انه ادرى بحاله بخلاف من أغنى عليه وان الاعغاء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد
الافاقة فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية وأشار بوجوب القضاء فقط الى عدم وجوب
الكفارة لو أكل لانه غير صائم وهذا عند أبي حنيفة وعندهما كذلك ان كل بعد الزوال وان أكل
قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصارت كغاصب الغاصب (قوله ولو قدم
مسافر أو طهرت حائض أو تسحر يظنه ليلا والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حبة أمسك يومه
وقضى ولم يكفر كما كاه عمدا بعد أكله فاسيا ونائمة ومجنونة وطمئا) لما قدمنا ان كل من صار أهلا
للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فانه يجب عليه الامساك لانه وجب قضاء لحق الوقت لانه وقت
معظم وانما وجب القضاء على المسافر والحائض لما تقدم ان أصل الوجوب ثابت عليهما وانما
المتأخر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم فانه وان وجب عليهما الامساك أيضا لم
يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزاء من اليوم كما بيناه وكذا التسحر وهو يظن بقاء الليل
فبان خلافه وأفطر طائرا زوال اليوم فبان خلافه وجب الامساك قضاء لحق الوقت بالفقد المممكن
أو نفيا للتمتة ووجب القضاء أيضا لانه حق مضمون بالمثل كفي المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين
أيضا لان المجنونة قاصرة وهي جناية عدم التثبت الى أن يستيقن لاجنابة الافطار لانه لم يقصد
ولهذا صرحوا بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطا الاثم فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم
ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الرمي كذلك في فتح القدير أراد بالظن في قوله ظنه ليلا التردد
في بقاء الليل وعدمه سواء ترجع عنده شيأ ولا يفيد دخل الشك فان الحكم فيه لو طهر طلوع الفجر عدم
وجوب الكفارة كالموطن والافضل له أن لا يتسحر مع الشك وأراد بقوله والفجر طالع يتيقن الطلوع
لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة أو متعمية في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله
عليه الصلاة والسلام دع ما يربك الى ما لا يربك ولو غلب على ظنه انه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء
عليه ما لم يخبره رجل عدل في أشهر الزوايا وذكر البقال في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه أحدث
فلا وضوء عليه اه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن أو شك فتسحر ثم لم يتبين له شي لم يفسد

ذلك الا بالمشاهدة لا بخبر الواحد ولا الاكثر الا اذا تواتر (قوله وقوله ليلا ليس بقيد الخ) اعترضه في النهي بانه انما قيد بالليل ليطابق قوله أو تسحر اذا لحفاء أن التسحر كل السحور وجعل تسحر بمعنى أكل تكلف مستغنى عنه اه لكن الظاهر ان مراد المؤلف ان السحور غير قيد على انه لا تكلف في جعل التسحر بمعنى الاكل مطلقا هنا وتسميته تسحرا باعتبار ظنه والالزام ان لا يصح التعبير به هنا لتبين انه وقع نهارا واذا ظنه نهارا فيصح تسميته تسحرا أيضا باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل (قوله دليل ظني) المناسب دليلان ظنيان أو التصريح بخبر الاول بان يقول لان القول بالاستحباب دليل ظني (قوله ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ) أقول ماسيا في عن البدائع من تصحيح عدم وجوب الكفارة فيما اذا كان غالب رآيه انها لم تغرب يقتضي تصحيح عدم الوجوب في الشك بالاولى (قوله ٣١٤ وفي البدائع ما يخالفه الخ) لا يقال يمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما اذا تبين

صومه لان الاصل بقاء الليل فلا يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع أو كل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة لانه بنى الامر على الاصل فلم تكمل الجناية فلو قال ظنه ليلا ونهارا لكان أولى وليس له ان يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان أكل ولم يتبين له شيء قيل يفرضه احتياطا وصححه في غاية البيان ناذل عن التحفة وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضاء عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الاعمى والليل أصل ثابت يقيم وللحق في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله ان المتبين به دخول الليل في الوجود وأما المحكم ببقائه فهو ظني لان القول بالاستحباب والامارة التي بحيث توجب عدم ظن بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيهما تارة في عدمه بالاصل وهو الليل وتماه فيه وأراد بالظن في قوله أو أفطر كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكا كتجب الكفارة كذا في المستصفي ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ وان لم يتبين له شيء فعليه القضاء وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان تبين انه أكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقيد بكونه ظن وجود المبيع لانه لو ظن قيام المحرم كان ظن ان الشمس لم تغرب فأكل فعليه القضاء والكفارة اذا لم يتبين له شيء أو تبين انه أكل قبل الغروب وان تبين انه أكل بالليل فلا شيء عليه في جميع ما ذكرنا كذا في التبيين وفي البدائع ما يخالفه ولغظه وان كان غالب رآيه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة فقل بعضهم تحب وقال بعضهم لا تحب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تحب مع الشبهة فحاصله انه اما ان يظن أو يشك فان ظن فلا يخلو اما ان يظن وجود المبيع أو قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلو اما ان لا يتبين له شيء أو يتبين صحة ما ظنه أو بطلانه وكل من الثلاثة اما ان يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه فهي ستة وان شك أيضا فهي اثنا عشر في وجود المبيع ومثلها في قيام المحرم فهي أربعة وعشرون وقد علم احكامها من المتن منطوقا ومفهوما فلي تأمل وأشار الى ان التسحر ثابت واختلاف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهيرة والثاني في البدائع مقتصر اكل منهما عليه ودليله حديث الجماعة الا ابادا وتسحر واوان في السحور بركة والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله في السحور هو على حذف مضاف

انه أكل بالليل (قوله فهي أربعة وعشرون) أوصلها في النهر الى ستة وثلاثين يجعله غلبة الظن قسما مع الظن والشك فكانت الاقسام الخارجة من التقسيم الاول ثلاثة كل واحد باثني عشر فبلغت ما قال واعترضه بعض الفضلاء بانه لا فائدة لفرقه بينهما أي الظن وغلبته هنا لانهم لم يفرقوا بينهما في المحكم كما يظهر لمن تأمل عبارة الزيلعي وغيره نعم بين مفهوميهما فرق وهو ان مجرد ترجيح أحد طرفي المحكم عند العقل هو أصل الظن فان زاد ذلك الترجيح حتى قرب من اليقين سمي غلبة الظن وأكبر الرأي فلذا اقتصر في البحر على الاربعة والعشرين

ويراد بالظن حينئذ ما يشمل غلبته ويرد عليهما جعل الشك تارة في وجود المبيع وتارة في قيام المحرم ولا وجه له لان الظن تقديره انما صح تعلقه بالمبيع تارة وبالمحرم أخرى لان له نسبة مخصوصة الى أحد الطرفين واذا تعلق الظن بوجود الليل لا يكون متعلقا بوجود النهار وبالعكس وأما الشك فلا يتصور فيه ذلك لعدم ترجيح أحد الطرفين فيه فاذا شك في قيام زيد كان معناه ان قيامه وعدمه على السواء فكان متعلقا بكلا الطرفين فيكون معنى شكه في طلوع الفجر في وقت احتمال وجود الليل ووجود النهار في ذلك الوقت على السواء فكان الحق في التقسيم أن يقال اما ان يظن وجود المبيع أو وجود المحرم أو يشك وكل منهما اما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه وفي كل من الست اما أن يتبين وجود المبيع أو وجود المحرم أو لا يتبين فهي ثمانية عشر تسعة في ابتداء الصوم وتسعة في انتهائه ويشهد لما قلنا صنيع العلامة الزيلعي فانه لم يذكر الا ثمانية عشر وذكر احكامها اه وهو كلام حسن

تقديره في كل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف في الرواية فهو اسم للماء كقول في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثوب انما يحصل بالفعل لا بنفس الماء كقول كذا في فتح القدير ومحل الاستحباب ما اذا يتيقن بقاء الليل أو غلب على ظنه اما اذا شك والافضل أن لا يتسحر تحريزا عن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو أكل فصومه تام لان الاصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع أثم وقضى اه وهو باطلا لانه يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاءه فتسحر ثم تبين خلافه فانه يأثم وفي البدائع وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وعن الهندي انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدباب والاذان يكره والا فلا ولا تعزير على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر اه والسنة في السحور التأخير لان معنى الاستعانة فيه أبلغ وكذا تعجيل الفطر كذا في البدائع والتعجيل المستحب التعجيل قبل اشتباك النجوم ذكره قاضخان في شرح الجامع الصغير ولم أر صريحا في كلامهم ان الماء وحده يكون محصلا للسنة السحور وظاهر الحديث يفيد وهو ما رواه أحمد عن أبي سعيد عن سنده السحور كله بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع أحدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والمركة في الحديث لغة الزيادة والنماء والزيادة فيه على وجوه زيادة في القوة على أداء الصوم وزيادة في اباحة الاكل والشرب وزيادة على الاوقات التي يستجاب فيها الدعاء كذا ذكره الكلا مادي وبينها في غاية البيان وفي البرازية ويستحب تعجيل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وان أذن المؤذن اه وذكر قبله شهد أنها عرت وآخرا بانها لم تغرب وأفطر ثم بان عدم الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع الفجر وآخرا على عدم الطلوع فافكل ثم بان الطلوع قضى وكفروا قالان البيهات لا لاثبات لا للنفي حتى قبل شهادة المشتك لا النافي ولو واحد على طلوعه وآخرا على عدمه لا كفارة عليه لدخول عليه وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصدمهم فقال اذن أنا مفطر لا صائم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في أول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني قال النسفي الحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان الخبر واحدا عليه الكفارة لان خبر الواحد عدل أو لا في مثل هذا لا يقبل اه وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعد أكله أو شره أوجبا ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظر وهو لا كل مضاد للصوم ساهيا أو عامدا فأورث شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان مالك يقول بفساد الصوم من أكل ناسيا واطلاقه فشمع ما اذا علم بانه لا يفطره بان بلغه الحديث أو الفتوى أولا وهو قول أبي حنيفة وهو الصحيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث وان فقهاء المدينة كمالك وغيره لم يقبلوه فصار شبهة لان قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ذرعه القى فظن انه يفطره فافطر لا كفارة عليه لو جود شبهة الاشتباه بالنظر فان القى والاستقاء متشابهان لان مخرجهما من القم وكذا لو اختلف في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم أو اعتاب فظن انه يفطره ثم أكل ان لم يستفت ففعلها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام وان استفتى ففعلها لا كفارة عليه لان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما أفتى وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه

(قوله وفي التبيين ان علامة عامة المشايخ) وفي الخاتمة قال بعضهم هذا وفصل النجاسة سواء في الوجوه كلها وعامة العلماء قالوا عليه الكفارة على كل حال اعتمد حديثنا وأفتوى لان العلماء أجمعوا على ترك العمل بظاهر الحديث وقالوا أراد به ذهاب الأثر وليس في هذا قول معتبر فهذه اطن ما استند الى دليل فلا نورث شبهة اهـ ومارحه المؤلف مشى عليه في الملتقى (قوله وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط) وكذا هو ٣١٦ في الآدهان مخالف لما في الخاتمة حيث قال وكذا الذي اكتحل أو ادهن نفسه أو شاربه

ثم أكل متعمدا عليه الكفارة الا اذا كان جاهلا فاستفتى واقى له بالفطر فينبذ لا يلزمه الكفارة اهـ وعليه مشى في الامداد مستدركا على ما في البدائع (قوله وفي المجنونة

فصل في ومن نذ صوم يوم النحر أفطر وقضى

بان نوت الخ) قال في العناية تبعاً للنهاية وغيرها قد تكلموا في صحة صومها لانها لا تتجمع المجنون وحكى عن أبي سليمان الجوزجاني قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمه وهي مجنونة فقال دع هذا فانه انتشر في الاقبيخ من قال كانه كب في الاصل مجبورة وطن الكاتب مجنون ولهذا قال دع فانه انتشر في الاقبيخ وأكثروا قالوا تأويله انها كانت عاقلة بالغبة في أول النهار ثم جنت فجاء معاه زوجها ثم

الصلاة والسلام أفطر المحاجم والمجروح وقوله صلى الله عليه وسلم الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافاً لابي يوسف لانه ليس للعامة العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امرأة أو قبلها بشهوة أو كتحل فطر ان ذلك يفطره ثم أفطر فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيها واقامه بالفطر أو بلغه خبر فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم أفطر لم تلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافاً لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامة العاصي فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب ولهذا قال في فتح القدير الحكم في حق العامة فتوى مفتيه وفي البدائع ولو ادهن شاربه فطر انه أفطر فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها أو تأول حديثنا لان هذا مما لا يشتبه وكذا لو اعتاب اهـ وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط أن يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره وأما النائمة أو المجنونة اذا كتبا بعد ما جوعا معافا فلا كفارة عليهما لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالخطي ولا كفارة لعدم الجناية فالأكل بعده ليس بأفساد وصورته في النائمة طاهر وفي المجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائمة فجامعها انسان فان المجنون لا ينسب في الصوم انما ينسب في شرطه أعنى النية وقد وجد في حال الاقامة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا أفادت واد اجومت قضته طرؤا المفسد على صوم صحيح وهذا اندفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة أي المكروهة فحفظها الكاتب الى المجنونة لا مكان توجيهها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل في عقد لبيان ما يوجب العبد على نفسه بعد ما ذكرناه ما أوجبه الله تعالى عليه (قوله ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى) لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصبح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المحاورة ثم يقضى اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه أداه كما التزم أشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كرهه تحريرا وبالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء وان اعتكف فيه بالصوم صح كما في الولول الحجة وأراد بقوله أفطر على وجه الوجوب خروجاً عن المعصية وقوله في النهاية الافضل الفطر تساهل أطلق فشمل ما اذا قال لله على صوم غد فوافق يوم النحر أو صرح فقال لله على صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين أن يصرح بذلك المنهي عنه أولا كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذور ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا ان خرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة المريض والثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التلاوة وفي الواقعات ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بغربة مقصودة كالوضوء مع تصريحهم هنا بجعة النذر بيوم

أفادت وعلمت بما فعل الزوج اهـ قال في النهر وهذا يقتضي عدم تحفيها وجرم في الفتح بانها مصحفة من الكاتب مستند الماسر قال وتركها محمد بعد التحفيف لا مكان توجيهها اهـ وهذا يفيد رفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تحفيها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس نصافي ان الكاتب صحفها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لا يتسارها وامكان تأويلها وأيضا استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف (فصل في النذر

(قوله وهو القعدة الأخيرة في الصلاة) قال في المعراج في باب الاعتكاف قلنا بل من جنسه واجب لله تعالى وهو اللبث بعرفة يوم عرفة وهو الوقوف أو النذر بالمشي إنما يصح إذا كان من جنسه واجب لله تعالى ٣١٧ أو مشتمل على الواجب

وهذا كذلك لأن الاعتكاف يشتمل على الصوم ومن جنس الصوم واجب فيكون النذر به مشتملاً على اللبث والصوم ومن جنس الصوم واجب وان لم يكن من جنس اللبث واجب فيصح النذر ثم ذكر عن جامع فخر الاسلام النذر بالاعتكاف صحيح وان

وان نوى يمينا قضى وكفر

كان ليس لله تعالى من جنسه ايحباب لان الاعتكاف انما شرع لدوام الصلاة ولذلك صار قرينة فصار التزامه بمنزلة الصلاة والصلاة عبادة مقصودة (قوله وهذه المسئلة) أي مسئلة النذر سواء كانت بصيغة صوم يوم النحر أو غيره (قوله وقد عينه الخ) أي فيجب بالفطر كفارة اليمين لا القضاء لعدم التزامه بالكفارة موجب الخنث في هذا المقام (قوله نذر او يمينا الخ) أي فيجب القضاء تحصيلاً لما وجب

النحر ولزومه فعلم انهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا لو أضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله الله على ان أقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالخنث فلو فعل نفس المنذور عصي وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية انخلوف عليها سقطت واثم بخلاف ما اذا كان نذراً بطاعة كالحج والصلاة والصدقة وان اليمين لا تلتزم بنفس النذر الا بالنية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه يفتي وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشرط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احداها أن يكون الواجب من جنسه شرعاً والثاني أن يكون مقصود الاوسيلة والثالث أن لا يكون واجبا عليه في الحال أو في ثاني الحال فلذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرها من المفروضات لانعدام الشرط الثالث اه فعلى هذا فالشرائط أربعة الا أن يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها خرج بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب يفيد ان المنذور غير الواجب من جنسه وهما عينه ولكن لا بد من رابع وهو أن لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في الوالو الحية وقيد بقوله الا اذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالجمع ما شيا ولا اعتكاف واعتاق الرقعة مع ان الجمع بصفة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان النذر بالجمع ما شيا من جنسه واجب لان أهل مكة ومن حولها لا يستلزم في حقهم الاحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به في النيس في آخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الأخيرة في الصلاة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجب وهو الاعتاق في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد (قوله وان نوى يمينا كفراً يصح) أي مع القضاء يجب كفارة اليمين اذا أفطر وهذه المسئلة على وجوه ستة ان لم ينو شيئاً أو نوى النذر لا غير أو نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذراً لانه نذر بصيغته كف وقدره بعزمته وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذراً يكون يمينا لان اليمين محتمل كلاله وقد عينه ونفى غيره وان نواه ما يكون نذراً ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد وعبد أبي يوسف يكون نذراً ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعند أبي يوسف يكون يمينا لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما اللفظ واحد ثم المجاز ينفع بنبوته وعند يمينهما ترجح الحقيقة ولهما انها لا تنافي بين المجتهدين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه اليمين لغیره فجمعنا بينهما عملاً بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة أخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقة الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقة ذلك وتنافي اللوازم أقل ما يقتضي التباين فلا بد ان لا يراد باللفظ واحد واختار شمس الأئمة السرخسي في الجواب انه اريد بلفظ اليمين لله وأريد بالنذر بعلی ان أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور أي كانه قال لله لا أصوم وعلى ان أصوم وعلى هذا لا يراد ان يخوع على ان

بالالتزام وتجب الكفارة ان أفطر للحنث بترك الصيام اه درمستی (قوله انه اريد بلفظ اليمين لله) فيه تقديم وتأخير والاصل أن يقال انه اريد اليمين بلفظ الله

أصوم وتماه في تحرير الأصول وذكر المصنف في كافيها بأنها لما اشترى كافي نفس الإيجاب فإذا
نوى اليمين براديهما الإيجاب فيكون عملاً بعموم المجاز لا جعابين الحقيقة والمجاز وذكر الولوالجي
في فتاواه لو قال الله على أن أصوم كل خيس فافطر خيساً كفر عن يمينه أن أراد يميناً ثم إذا فطر خيساً
أنكر لم يكفر لأن اليمين واحدة وإذا حنت فيها مرة لم يحث مرة أخرى اهـ (قوله ولو نذر صوم هذه
السنة أفطر أياماً منهية وهي يوم العيد وأيام التشريق وقضاها) لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه
الأيام لأنها لا تخلو عنها والنذر بالأيام المنهية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للإيجاب كما
قدمناه وبه صرح المصنف في كافيها وقد وقع صاحب النهاية بالاولوية في التساهل أيضاً كما قدمناه
ورتب قضاءها على إفطاره فيها ليعيدانه لو صامها لا قضاء عليه لانه إذا أداه كما التزمه كما قدمناه وأشار
إلى أن المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فإنها تقضى مع هذه الأيام أيام حيضها لأن السنة قد تخلو عن
الحيض فصح الإيجاب وإلى أنها لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فإنها تقضيه بخلاف ما لو قالت لله
على صوم يوم حيضى لا قضاء لعدم صحته لاضافته إلى غير محله بخلاف ما إذا قال لله على صوم يوم النحر
فانه يقضيه إذا فطر كما تقدم انه ظاهر الرواية والفرق أن الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد
ثبت بالاجماع أن طهارتها شرط لادائه فلما علق النذر بصفة لا تبقى معها أهلاً للاداء لم يصح
لانه لا يصح الأمن الأهل كقوله لله على أن أصوم يوم آكل كذا في الكشف الكبير وأشار إلى أنه
لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لانه لا يصح التزامه بالنذر لأن صومه مستحق عليه بجهة أخرى وإلى
انه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط المتابع فهو كما لو عينها فبقضى الأيام الخمسة دون شهر رمضان
لأن المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيه في هذا الفصل موصولة بتحقيق المتابع بقدر المكان وأطلق
قضاء لزوم الأيام المنهية فشملى ما إذا نذر بعد هذه الأيام المنهية بأن نذر بعد أيام التشريق صوم هذه
السنة ووجهه في الغاية على ما إذا نذر قبل عيد الفطر ما إذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه
قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومى العيدين وأيام التشريق بل يلزمه
صيام ما بقى من السنة اهـ ويدل على هذا الحمل قوله أفطر أياماً منهية ألا يتصور الفطر بعد الماضي
لكن قال الشارح الزيلعي هذا سهو وقع من صاحب الغاية لأن قوله هذه السنة عبارة عن اثني
عشر شهراً من وقت النذر إلى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الأيام فلا يحتاج إلى الحمل فيكون
نذرها ورد المحقق في فتح القدير وقال ان هذا سهو وقع من الزيلعي لأن المسئلة كما هي في الغاية
منقولة في الخلاصة وفتاوى فاضيلان في هذه السنة وهذا الشهر ولا كل سنة عريضة معينة عبارة
عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذوالحجة فإذا قال هذه
وإنما يفيد الإشارة إلى التي هو فيها خفيفة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلية إلى آخر ذى الحجة والمدة
الماضية التي مبدؤها المحرم إلى وقت التكلم فيلغوفى حق الماضي كما يلغوفى قوله لله على صوم
أمس وهذا فرع يناسب هذا القول لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزمه صوم اليوم ولو قال
غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين تفوه به ولو قال شهر الزمه شهر كامل ولو قال
الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معروفاً فنصرف إلى المعهود بالحضور فان نوى
شهراف هو على ما نوى لانه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأييد لما في الغاية أيضاً اهـ ويؤيده
ما في الفتاوى الظهيرية أيضاً ولو قال لله على أن أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه
وما في الفتاوى الولوالجية لو قال لله على أن أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر

ولو نذر صوم هذه السنة
أفطر أياماً منهية وهي يوم
العيد وأيام التشريق
وقضاها

(قوله منقولة في الخلاصة
و فتاوى فاضيلان الخ)
حيث قال رجل قال لله
على صوم هذه السنة فانه
يفطر يوم الفطر ويوم
النحر وأيام التشريق
ويقضى تلك الأيام ولو
قال لله على صوم سنة ولم
يعين يصوم سنة بالاهلة
ويقضى خيساً وثلاثين
يوماً ولو قال لله على أن
أصوم هذا الشهر فعليه
صوم بقية الشهر الذي
هو فيه وكذا لو قال لله
على صوم هذه السنة
يلزمه الصوم من حين
حلف إلى أن تضى السنة
وليس عليه قضاء ما مضى
قبل اليمين

(قوله وبهذا ظهر ان ما

ذكره في فتح القدير الخ)

قال في النهر هذا وهم اذ

الذي يلزم بنيته سنة اولها

ابتداء النذر على ما مر لا ما

مضى منها والمحكم

عليه بالغوا الزام ما مضى

وحينئذ فتشبه بصوم

الامس صحيح فتدبر

(قوله وكذلك لو قال الله

على أن أصوم يوم الاثنين

سنة) كذا في بعض

النسخ وفي بعضها ولو قال

بدون كذا وكذا وبعد

قوله سنة يباح والذي

رأيناه في الظهيرية ولو

كهذه النسخة وبعد قوله

سنة ما نصه وعن الكرخي

انه قال يصوم ثلاثين مثل

ذلك اليوم اه ورايت

في هامش البحر نسخة

تخط بعضهم انه راجع

نسختين من الظهيرية

فوجد فيها ما ذكرنا

والذي رأيناه في الخانية

بلفظ وكذا لو قال الله على

أن أصوم يوم الاثنين سنة

كان عليه أن يصوم كل

اثنين يمر به الى سنة وعن

الكرخي الخ (قوله ولو

قال الله على يوم) أي أن

أصوم يوما وقوله ويوما

لا أي لا أصومه وقوله

الا أن ينوي الابدأ

فيلزمه صيام داود عليه

السلام كما في التارخانية

الشهر معروفا فيصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله اه ويمكن حل
ما في الغاية على ما اذا لم ينو وحل ما ذكره الزيلعي على ما اذا نوى توفيقا وان كان بعيدا وبهذا ظهر ان
ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغو فيما مضى كما يلغو في قوله لله على صوم امس ليس بقوى لانه لو
كان لغوا لما يلزمه بنيته ولا يصح تشبيه بصوم الامس لانه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لانه
ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كل ما دار غدا
تصح نيته لان النية انما تعمل في المأمون ولو قال صوم يوم ونوى كلما دار يوم تحت نيته وكذا يوم
الخميس اه وفي موضع آخر منها ولو نذر بصوم شهر قدمضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان
المنذور به مستحيل الكون وصرح الزيلعي في الاقالة بان اللفظ لا يحتمل ضده وقيد بكون السنة
معينة لانها لو كانت منكرة فان شرط التابع فكالمعينة كما قدمناه والا فلا فلا تدحل هذه الابام
الخمس ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنة فاذا صام ستة ايام خمسة وثلاثين يوما لان صومه في
هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضاء بقدره وينبغي
أن يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح
انه يخرج كذا في فتاوى الولوالجي وأطلقه فشمع ما اذا قصدهما تلفظ به أولا ولهذا ذكر الولوالجي
في فتاواه رجل اراد ان يقول لله على صوم يوم بخري على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر
وكذا اذا اراد شيئا بخري على لسانه الطلاق أو العتاق أو النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام ثلاث
جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل
الفسخ بعد وقوعه اه وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم يوم الاثنين أو الخميس فصام ذلك مرة
كفاه الا أن ينوي الابد أو ولو واجب صوم هذا اليوم شهر اصام ما تكرر منه في ثلاثين يوما يعني
ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يضي شهر فيكون الواجب صوم أربعة ايام
أو خمسة ايام وكذلك لو قال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله على يوما ويوما لا يلزمه صوم
يوم الا أن ينوي الابد كما اذا قال لامرأته أنت طالق يوما ويوما لا ولو قال لله على أن أصوم كذا كذا
يوما يلزمه صوم أحد عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي ان يلزمه اثناعشر لان كذا اسم عدد
بدليل انه لو قال لفلان على كذا درهمما يلزمه درهمان وقد جمع بين عددتين ليس بينهما حرف
العطف وأقله اثناعشر ولو قال كذا وكذا يلزمه أحد وعشرون ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر
وسيا في اجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله على أن أصوم جمعة ان اراد بها ايام الجمعة أو لم تكن له
نية يلزمه صوم سبعة ايام وان اراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كما لو
حلف ان لا يكلم فلانا يوما و اراد به يباح النهار صدق قضاء ولو قال جمع هذا الشهر فعليه ان يصوم
كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر قال شمس الائمة السر خسي هذا هو الاصح ولو قال صوم ايام الجمعة
فعليه صوم سبعة ايام ولو قال لله على أن أصوم السبت ثمانية ايام لزمه صوم سبتين ولو قال لله على أن
أصوم السبت سبعة ايام لزمه صوم سبعة ايام لان السبت في سبعة ايام لا يتكرر فحمل كلامه على
عدد الا سببات بخلاف الثمانية لان السبت فيها يتكرر ولو اوجب على نفسه صوما متتابعافصامه
متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فيه فلان
بعدا ما كل أو كانت الناذرة امرأة فاضت لا يجب شي في قول محمد وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب
القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شي في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله على أن أصوم

اليوم الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى وأراد به اليمين فقد علم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في يمينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر وأجراه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاء ولو قال لله على صوم مثل شهر رمضان فإن أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وإن أراد به في التتابع فعليه أن يتابع وإن لم يكن له نية فله أن يصوم متفرقا لأنه محتمل لهما فكان له الخيار ولو قال لله على أن أصوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما فأفطر يوما لا يدري أن يوم الإفطار من الخمسة أو من العشرة فإنه يصوم خمسة أيام آخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله على صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان بنى بعد رمضان كما في الحيض ولو قال أن عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله على وهذا قياس وفي الاستحسان يجب أن لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا ولا استحسانا نظيره ما إذا قال أنا حج لشيء عليه ولو قال أن فعلت كذا فأنا حج ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله على صوم آخر يوم من أول الشهر وأول يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرة والولولة الحجة والخاتمة وزاد الولولة الجوفاء وبعضها في الخامسة وهي ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم فلان ليلا لم يجب عليه شيء لأن اليوم إذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم برأيه بياض النهار وإذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم يأكل صامه وإن قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لأن المضاف إلى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل ولو أرسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوما في رجب أو صلاة فيه جاز عنه قبله في قول أبي يوسف لأنه إضافة خلافا لمحمد وإن كان معلقا بالشرط بان قال إذا جاء شهر رجب فعلى أن أصوم لا يجوز قبله لأن المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تعجيل الصدقة المضافة إلى وقت كالأزكاة ولو قال لله على صوم هذا الشهر يوم لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعا عليه إلى أن يموت لأن الشهر لا يتصور أن يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فعمل على الوقت فصار كما لو قال لله على أن أصوم هذا الشهر وتمامه من الأوقات ولو قال لله على صيام الأيام ولانية له كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة وعندهما سبعة أيام ولو قال لله على صيام أيام لزمه صوم ثلاثة لأنه جمع قليل ولو قال صيام الشهر فعشرة وقال صيام اثني عشر شهرا ولو قال لله على صيام السنين لزمه صيام عشرة وفال لزمه صيام الدهر إلا أن ينوي ثلاثا فيكون ما نوى ولو قال لله على صيام الزمن والحج ولا نية له كان على ستة أشهر والزمن مثل الحين في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر إذا نذر وقال على ستة أشهر الكل من الولولة المحي وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمن ومكان ودرهم وفقير اه وقد قدمنا أن النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر وأما النذر الذي ينذره أكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لانسان غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية فيأتي بعض الصالحاء فيجعل ستره على رأسه فيقول يا سيدي فلان إن رد غائب أو عوفي مريض أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فهذه النذر باطل بالاجماع لوجوده منها أنه نذر

(قوله بنى بعد رمضان)
كذا في الظهيرة وفي
نسخة الرمل يتابع بدل
بنى فقال أى لا بعد
رمضان قاطعا للتتابع كما
أن الحيض لا يقطع التتابع
فتتابع بغده فيلتحق
بما قبله تأمل اه ونسخة
بنى أظهر

(قوله فتقدم حرمة القطع)

قال في النهر هذا يقتضي حرمة القطع بعد التقيد بالسجدة وليس كذلك اهـ وقال الرمي قوله فتعارض محرمان الخ قدم الشارح في شرح قوله ومنع عن الصلاة الخ انه يجب قطعه وقضاؤه في غير مكر وفي ظاهر الرواية ولو اتمه خرج عن عهدة ما زمه بذلك الشروع وفي المتوسط القطع أفضل والاول هو مقتضى الدليل فقوله هنا ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع يعني ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر

باب الاعتكاف

ارتكابا فيجب القطع كما هو ظاهر الرواية هذا ولقائل أن يقول في كل منهما وجوب فكما يجب الاتمام يجب القطع وكما يحرم الاتمام يحرم القطع وقد فهم صاحب النهر من قوله فتقدم حرمة القطع انه يحرم القطع فلا يقطع وليس كذلك وهو غير متعين في الفهم بل بعيد مع قوله فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى وما فهمناه منه متعين واللفظ قابل له اذ معنى قوله فتقدم حرمة القطع يعني ارتكابا لوجوبه لاحقية حرمة على حرمة الاتمام نامل باب الاعتكاف

مخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق ومنها ان المذود له ميت والميت لا يملك ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم الا أن قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضى أو رددت غائبي أو قضيت حاجتي ان أطعم الفقراء الذين يباب السيدة نفيسة أو الفقراء الذين يباب الامام الشافعي أو الامام الليث أو اشترى حصر المساجد لهم أو زيتا لوقودها أو دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقه القاطنين برباطه أو مسجده أو جامع معه فيحوز بهذا الاعتبار اذ مصرف النذر للفقراء وقد وجد المصرف ولا يجوز أن يصرف ذلك لغنى غير محتاج ولا شريف منصب لانه لا يحل له الاخذ ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا لدى النسب لاجل نسبه ما لم يكن فقيرا ولا لدى علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للاغنياء للاجماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تستغل الذمة به ولانه حرام بل سحت ولا يجوز لحادم الشيخ أخذه ولا أكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا أن يكون فقيرا أو له عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المبتدأة فأخذها أيضا مكرهه ما لم يقصده النادر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويفطع النظر عن نذر الشيخ قاذاعلت هذا فأيؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقر بالهم فخرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها للفقراء الاحياء قول واحد اهـ (قوله ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر) أي ان شرع في صوم الايام المنهية ثم أفسده فلا قضاء عليه وعن أبي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه والفرق لاني خفيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحتث به الخالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا تجب صيانتة ووجوب القضاء ينتهي عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحتث به الخالف على الصلاة فيجب صيانة المؤدى فيكون مضموما بالقضاء وعن أبي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضا والظاهر هو الاول كذا في الهداية وتعفى في فتح القدير والخبر بر بانه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قصاؤها والجواب مطلق في الوجوب وحينئذ فالوجه أن لا يصح الشروع لانتفاء ما ثبته من الاداء والقضاء ولا يخلص الاجعل الكراهة تربية اهـ ولما اخلص مع جعلها رعية كما هو المذهب بان يقال لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للنهي عند وجوب عليه المضى وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الاعتكاف

ذكره بعد الصوم لانه من شرطه كما سيأتي والشرط يقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف اذا دام من باب طلب وعكفه حسه ومنه والهدى معلول واسمى به هذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرائط كذا في المغرب وفي الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفي النهاية انه متعد فصدره العكف ولازم فصدره العكوف والمتعدى بمعنى المحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدى معكروا ومنه الاعتكاف في المسجد أو ما لللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى

(قوله وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في النهر انه ينبغي أن يكون اشتراط الطهارة فيه عن المحيض والنفاس على رواية
 اشتراط الصوم في نفيه أما على ٣٢٢ عدمه فينبغي أن يكون من شرائط المحل فقط كالطهارة عن الجنابة قال ولم أر

من تعرض لهذا اه
 والحاصل انه ينبغي أن
 تشترط للتحية الطهارة
 عن المحيض والنفاس في
 المنذور لان الصوم لا
 يكون معهما وكذلك في
 النفل على رواية اشتراط
 الصوم فيه وأما على عدمه
 فينبغي اشتراطها للمحل
 للتحية كما لا تشترط
 الطهارة من الجنابة لشيء
 من المنذور وغيره كما في
 سنن لبث في مسجد بصوم
 ونية

الامداد أي للتحية أما للمحل
 فينبغي اشتراطها كما ذكره
 المؤلف (قوله كالصوم)
 فيه ان الصوم شرط للتحية
 لا المحل وهذا في المنذور
 والنفل على رواية أما على
 ظاهر الرواية فليس بشرط
 أصلا وان أراد ان الطهارة
 من الجنابة شرط لمحل
 الصوم ففيه نظر تامل
 (قوله وأطلق عليه
 الاستحباب الخ) قال في
 النهر هو ظاهر في ان
 القدوري أطلق اسم
 الاستحباب على المؤكدة
 وغيرها لانها بمنزلة لكن
 لا يخفى ما في إطلاق
 المستحب على المؤكدة
 من المؤاخذه والقرب

يعكفون على أصنام لهم وشرا للبت في المسجد مع نيته فالركن هو البت والكون في المسجد والنية
 شرطان للتحية وأما الصوم فيأتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والمحيض والنفاس
 وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذا الذكورة والحرية فيصح
 من المرأة والعبد باذن الزوج والمولى ولو نذر فلن له الاذن المنع وبغضائه بعد زوال الولاية بالطلاق
 البائن والعتق وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو أذن له بانه لم يكن له رجوع لكونه
 ملكهما منافع الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من أهله وقد أعاره منافعه
 ولغير الرجوع لكنه يكره لحاف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح
 بالاسلام والعقل لما انهما علمان اشتراط النية لان الكافر والجنون ليسا بأهل لها وأما الطهارة
 من الجنابة فينبغي أن تكون شرطا للجواز بمعنى المحل كالصوم للتحية كما صرح به وأما صفة السنية
 كما ذكره على كلام فيه يأتي وأما سببه والنذر ان كان واجبا والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان
 كان تطوعا وأما حكمه فسقوط الواجب ونيل الثواب ان كان واجبا والثاني فقط ان كان نفلا وسيأتي
 ما يفسده ويكره فيه ويحرم ويندب ومحاسنه كثيرة لان فيه تفريغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم
 النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلازمه
 حتى قضى ما ربه فهو يلزم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو من أشرف الأعمال
 اذا كان عن اخلاص (قوله سن لبث في مسجد بصوم ونية) أي ونية البت الذي هو الاعتكاف
 وقد أشار المصنف الى صفة وركنه وشرائطه أما الاول فهو السنية وهكذا في كثير من الكتب وفي
 القدوري الاعتكاف مستحب وصح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر السارح ان الحق انقسامه
 الى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره
 من الازمنة وتبعه المحقق في فتح القدير والاطهر انه سنة في الأصل كما اقتصر عليه في المتن تبعاً لما
 صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لانها بمنزلة وأما الواجب
 فهو بعرض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع أيضا ولا يخفى انه مفرع على ضعيف وهو اشتراط
 زمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على تأكيده في العشر الاخير
 مواظبته عليه السلام عليه فيه كما في الصحيحين ولهذا قال الزهري عجباً للناس كيف تركوا الاعتكاف
 وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى
 ان مات فهذه المواظبة المقرنة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة
 كانت دليل السنية والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت
 بالترك وهو ما يفيد الحديث من أنه اعتكف العشر الاخير من رمضان قرأ خياما وقباً بامضروبة
 فقال لمن هذا قال لعائشة وهذا حفصة وهذا السوداء فغضب وقال أترون الرب هذا فأمر بان تترع
 قبته فنزعته ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك هنا العذر كما صرح به في الفتاوى
 الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاما أحسننا في سنن الوضوء فأرجع اليه ولا فرق في المنذور بين
 المنجز والمعلق وأشار باللبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه لكن ذكر الصوم معها
 لا ينبغي لانه لا يمكن جعله على المنذور لتصرحه بالسنية ولا على غيره لتصرحه بعد بان أقله نفلا

أن يقال انه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة وكلام المصنف لا غبار عليه لان المشكك حقيقة في افراده اه ساعة
 وقد يقال ما جعله الاقرب هو مراد المؤلف بارجاع ضمير عليها الاقرب مذكور وهو غير المؤكدة كما أفاده الشيخ اسمعيل

(قوله لتصر يحهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور) قلت تصر يحهم بذلك انما هو بالنسبة الى النفل يعني انه ليس بشرط في النفل لانه يحتاج الى البيان اما المسنون فلا يكون الا بالصوم عادة فلا حاجة الى التنبيه عليه وامكان تصور عدم الصوم فيه لمرض أو سفر نادر جدا و يدل على ما قلنا انه في متن الدرر قسم الاعتكاف الى الاقسام الثلاثة ثم قال والصوم شرط لجمعة الاول يعني الواجب لا الثالث يعني المستحب ولم يتعرض للثاني وهو المسنون بنفي ولا اثبات للعلم بانه لا يكون بدون صوم عادة وسيأتي قريبا بيان اختلاف الرواية في وجوب الصوم في الاعتكاف النفل بناء على اختلاف الرواية ٣٢٣ في انه مقدر يوم أم لا ومقتضاه

ان التقدير مستلزم لايجاب الصوم فيه ولا يخفى ان اعتكاف العشر الاخير مقدر فيكون الصوم شرطاً فيه فتأمل (قوله ولو نوى اليوم معها لم يصح) قال الرملي سيأتي الكلام على ذلك في شرح قوله وليلتان بنذر يومين فراجعة نامل (قوله ولا يخفى ان ما ادعاه امر علقى وأقله نفلا ساعة

ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه وان قلت يمكن عمله على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الاخير من رمضان وان الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أو سفر ينبغي أن لا يصح قلت لا يمكن لتصر يحهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور فقط دون غيره وقرعوا عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بجعل له ولو نوى اليوم معها لم يصح كذا في الظهيرية وعن أبي يوسف ان نوى ليلة بيومها الزمه ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال لله على ان اعتكف ليلا ونهارا الزمه ان يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعاً ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قدأكل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لانه لا يصح بدون الصيام وسيأتي بقية تفاريح النذور ومن تقر يعاته هنا انه لو أصبح صائماً متطوعاً أو غير نا للصوم ثم قال لله على ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت تصح فيه فيه الصوم لعدم استيفاء النهار وتمامه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على ان اعتكف شهرا بغير صوم فعليه ان يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطاً فيه راعى وجوده لا إيجاده للشرط له قصداً ولو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضى شهراً بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر ويجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر (قوله وأقله نفلا ساعة) لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تاركاً له اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المسامحة حتى جازت صلاته قاعداً أو راكعاً مع قدرته على الركوب والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بانه لا يمتنع عند العقل القول بجمعة اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون أقل من يوم وحاصله ان من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فالاعتكاف لا يقدر شرعاً بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الآخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره اهـ ولا يخفى ان ما ادعاه امر علقى مسلم وبهذا لا ينسب دفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه ومن صرح به صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضخان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للمصنف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتبيين وغيرهم والسلك مصرحون بان ظاهر الرواية ان

مسلم الخ) قال في النهر بعدد ككلام الفتح ولا يخفى ان هذا التجويز العقلي مما لا قائل به فيما نعلم فلا يصح حمل كلام محمد عليه ثم ذكر عبارة البدائع الا تمة ثم قال وبهذا عرف ان ما في البحر ان الثقات مصرحون بان ظاهر الرواية عدم اشتراطه فجاز ان يكون مستندهم صريحاً آخر بل هو الظاهر من ضيق العطن اهـ والعطن

مربض الغنم حول الماء قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان ما بسطه في البحر يحتاج اليه نظر الظاهر المبسوط الحازم بالاستنباط الذي لا يقوى كلام البدائع وحده على دفعه كما لا يخفى اهـ أقول منع المحقق مبنى على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الامام محمد في الاصل فانه قال واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل المسجد الخ ولا يخفى ان ما ذكره المحقق من التجويز العقلي وارد على هذا الاستدلال وليس مراده حمل كلام الاصل عليه حتى يرد ما أورده في النهر ولا منع انهم مصرحون بان ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكره المؤلف بل هو يقول ان المنقول ان ما صرحوا به من انه ظاهر الرواية مبنى على ما مر فلا يمكن دفعه الا بجمع ان المنقول ذلك ودعوى جواز ان يكون مستندهم صريحاً آخر خارج عما البحث فيه وان كان هو الظاهر

فتدبر (قوله وأطلق في المسجد الخ) ٣٢٤ كان الأولى ذكره قبل قوله وأقله نفلا ساعة وقوله فأفاد أن الاعتكاف الخ قال في

النهر فيه نظر في الملاحظة
والخانية ويصح في كل
مسجد له أذان واقامة هو
الصحيح وهذا هو مسجد

والمرأة تعتكف في مسجد
بيتها ولا يخرج منه
الا لحاجة شرعية كالجمعة
أو طيبة

الجماعة كما في العناية
ونقل بعضهم ان صحته
في كل مسجد قولهما
وهذا الكتاب لم يوضع الا
ليبين أقوال الامام نعم
اختار الطحاوي قولهما
اه قال الرملي ما اختاره
الطحاوي أيسر خصوصا
في زماننا فينبغي أن يعول
عليه والله تعالى أعلم
(قوله وظاهره ان المجاورة

بمكة غير مكرهة الخ)
قال في النهر لا يخفى انه
لادالة في الكلام على
ما ادعى أما أولا فلانه
لا يلزم من الاعتكاف في
غير أيام الموسم المجاورة بل
قد يكون خاليا عنهما فيمن
كان حول مكة وأما ثانيا
فلانه لا يلزم أيضا من
كراهة المجاورة كون
اعتكافه في المسجد ليس
أفضل ألا ترى الى أن
الصلوات ونحوها من
المجاورة أفضل من غيرها
وأستظهره الشيخ اسمعيل
(قوله وهو مكره)

الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب الميسوط انه قال وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من
الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد ينية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام
تاركه اذا خرج وظاهره ان مستند ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب ولا يمتنع أن يكون مستنده
صريحا آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع وأما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط
لجوازه في ظاهر الرواية وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في
اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر ذكر محمد في الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا
لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرط ما ليس بمقدر اه
وهي تفيضان ظاهر الرواية مروى لا مستنبط وأشار الى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء
في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكر في المحض ان الساعة اسم لقطعة من
الرمس عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يقوله أهل الميقات فكذا هنا وأطلق في المسجد
فأفاد ان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لا طلاق قوله تعالى وأنتم عاكفون في
المساجد وصححه قاضيان في فتاواه انه يصح في كل مسجد له أذان واقامة واختار في الهداية انه
لا يصح الا في مسجد الجماعة وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب اما في النفل فيجوز في غير مسجد
الجماعة ذكره في النهاية وصححه في فتح القدير عن بعض المشايخ مروي عن أبي حنيفة ان كل مسجد له
امام ومؤذن معلوم ويصلي فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي أراد به أبو حنيفة غير
الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها وبواقفه ما في غاية البيان
عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة وأما
الافضل فان يدون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم
مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر أهلها كذا في البدائع وشرح
الطحاوي وظاهره ان المجاورة بمكة ليس بمكرهه والمروي عن أبي حنيفة الكراهة وعلى قولهما
لا بأس به وهو الافضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم الأأن يقال ان مرادهم الاعتكاف فيه
في أيام الموسم فلا يدل على المسئلة (قوله والمرأة تعتكف في مسجد بيتها) يريد به الموضع المعد
للصلاة لانه أستر لها فبده لانها لو اعتكفت في غير موضع صلاتها من بيتها سواء كان لها موضع معد
أولا لا يصح اعتكافها وأشار بقوله تعتكف دون أن يقول يجب علمها الى ان اعتكافها في مسجد
بيتها أفضل فأفاد ان اعتكافها في مسجد الجماعة جائز وهو مكرهه وذكره قاضيان وصححه في النهاية
وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفي البدائع ان اعتكافها في مسجد الجماعة
صحح بلا خلاف بين أصحابنا والمذكور في الاصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز وأشار بجعله
كالمسجد لانها لو خرجت منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا وانتهى ان كان نفلا والفرق
بينهما انها تثاب في الثاني دون الاول وهكذا في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذرت المرأة
اعتكاف شهر فحاضت تقضى أيام حيضها متصلا بالشهر والاستقبلت وقد تقدم انها لا تعتكف
الاباد ن زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا وفي المحيط ولو أذن لها في الاعتكاف فأرادت أن تعتكف
متابعة للزوج ان يأمرها بالتفريق لانه لم يأذن لها في الاعتكاف متتابعة لانصا ولا دلالة ولو أذن لها
في اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أو صامت فيه متتابعة ليس له منعها لانه أذن لها
في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا (قوله ولا يخرج منه الا لحاجة شرعية كالجمعة أو طيبة

أى ثبوتها كما هو ظاهر قوله قبله أفضل وهو ظاهر كلام البدائع الا فى أيضا (قوله ورصحتان تحية المسجد) قال فى الفتح صرحوا بأنه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزأه لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها فى تحقيقها وكذا السنة فهذه الرواية وهى رواية الحسن اما ضعيفة او مبنية على ان كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء العرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخمينيا لا قطعيا فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ ٣٢٥ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغى

أن يتحرى على هذا التقدير لانه قلما يصدق الحزرا وظاهر كلام المجيبى تضعيف هذه الرواية حيث قال ويصلى قبلها أربعين ركعة أيضا تحية المسجد وفى حاشية الرمل عن خط المقدسى لاشك ان صلاة تحية المسجد والسنة

كالبول والغايط

بالاستقلال أفضل من الاتيان بها فى ضمن فرض يؤدى ولا يخفى ان من يعتكف ويلزم باب الكرم انما يروم ما يوجب له مزيد التفضيل والتكريم (قوله وقد ظهر بما ذكره الخ) فى هذا الظهور خفاء أما أولا فلان التعدد للجمعة فى مصر غير لازم فليكن ما ذكره مبنيا على ما هو الاصل من عدم التعدد وأما ثانيا فلانه لا يلزم

كالبول والغايط) أى لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا لضرورة مطلقة لمحدث حاشية كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج فى بعضها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكنك بعد فراغه من الطهور لاثبات بالضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فانها من أهم حوائجها وهى معلومة وقوعها ويخرج حين نزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج فى وقت يمكنه ادراكها وصلاة أربعين ركعة ورصحتان تحية المسجد يحكم فى ذلك رايه ان يجتهد فى خروجه على ادراك سماع الجمعة لان السنة انما تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم بأنه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزأه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى تحية غيرها فى تحقيقها وكذا السنة فاقالوه هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلى بعدها السنة أربعين ركعة على قوله ويستألى قولهما وبقاها فى الجامع أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم ادائه فى مسجد واحد فلا يتم فى مسجدين من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكره هنا ان الاربع التى تصلى بعد الجمعة وينهى بها آخر ظهر عليه لأصل لها فى المذهب لانهم نصوا هنا على ان المعتكف لا يصلى الا السنة البعدية فقط ولان من اختارها من المتأخرين فانما اختارها للشك فى أن جمعة سابقة أو لاثبات على عدم جواز تعددها فى مصر واحد وقد نص الامام شمس الأئمة السرخسى على ان الصحيح من مذهب أى حنفية جواز اقامتها فى مصر واحد فى مسجدين فأكثر قال وبه نأخذ وفى فتح القدير وهو الاصح فلا ينبغي الافتاء بها فى زماننا لما انهم تطرقوا منها الى التسكسل عن الجمعة بل ربما وقع عندهم ان الجمعة ليست فرضا وان الظاهر كاف ولا خفاء فى كفر من اعتقد ذلك فلذلك نهت علم امارا قيدنا بكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان نفلا فله الخروج لانه منه له لا مبطل كما قدمناه ومراده بمنع الخروج المحرمة يعنى يحرم على المعتكف الخروج ليلا أو نهارا صرح بالمحرمة صاحب المحيط وأفاد انه لا يخرج لعبادة المريض وصلاة الجنازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا فى غاية البيان وفى المحيط ولو أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام فى اعتكافه الى أن يفرغ منه ثم عصى فى احرامه لانه أمكنه اقامة الامرين فان خاف فوت الحج يدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لان الحج أهم من الاعتكاف لانه يفوت بمضى يوم عرفة وادراكه فى سنة أخرى وهو موهوم وانما يستقبله لان هذا الخروج وان وجب شرعا فانما وجب بعقده واجبا به وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن الاعتكاف وأشار الى أنه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعبادة المريض أو لصلاة الجنازة من غير أن يكون لذلك قصد فانه جائز بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه ينتقض

أن يأتى بها فى مسجد الجمعة لانه ان يأتى بها فى معتكفه بل هو أولى وكون الصحيح من المذهب جواز تعدد الجمعة لا ينافى استحباب تلك الاربع بعدها مراعاة الخلاف وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحبابها وانه مما لا شك فيه فراجعه فى الجمعة وكون الاولى عدم الافتاء بها فى زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الاتيان بها من لا يخشى منه ذلك كما مر بسوطا عن المقدسى وغيره ثم رأيت العلامة المقدسى اعترضه فى شرحه بوجهين أحدهما انه ليس باب تلك الاربع العقود لبيان أحكامها الثانى ان عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة صحيحة مستجمعة لشرائطها يبين كما هو الاصل اذا صليت والاتيان لأربع عند وقوع شك واحتمال اه وهذا ما قدمناه أولا

اعتكافه عند أي حنيفة قل أو أكثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم كذا في
 البدائع (قوله وأن خرج ساعة بلا عذر فسد) لوجود المنافي أطلقه فشمّل القليل والكثير وهذا عند أبي
 حنيفة وقال لا يفسد إلا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة كذا في الهداية
 وهو يقتضي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لأن الضرورة التي يناط بها التخفيف
 اللازمة أو الغالبة وليس هنا كذلك وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها واللوأريد
 مطلقه لكان الخروج ناسيا أو مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما
 صرحوا به وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما إذا خرج لانهدام المسجد أو لفرق أهله أو أخرجه
 ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيخان والظاهرية خلافا للشارح الزيلعي أو خرج لمجاعة
 وإن تعينت عليه أوله غير عام أو لاداء شهادة أو لعذر المرض أو لانتفاذ غريق أو حريق ففرق الشارح
 هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبع للصاحب البدائع مما لا ينبغي نعم
 الكل عذر مسقط للآثم بل قد يجب عليه الافساد إذا تعينت عليه صلاة المجاعة أو أداء الشهادة بان
 كان يتوهم حقه أن لم يشهد أو لا يجتمع غريق ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي ما ذكره المحاكم
 في كافيته بقوله فاما في قول أبي حنيفة واعتكافه فسد إذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة اه
 فكان مفسرا للعذر المسقط للفساد وفي فتاوى قاضيخان والولولالحى وصعود الميمنة أن كان بابها في
 المسجد لا يفسد الاعتكاف وإن كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا
 في المؤذن لأن خروجه للآذان يكون مستثنى عن الإيجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف
 والصحيح أن هذا قول الكل في حق الكل لأنه خرج لإقامة سنة الصلاة وسنمها في مقام في موضعها فلا
 تعتبر خارجا اه وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلقت لها أن ترجع إلى بيتها
 وتبقى على اعتكافها اه وينبغي أن يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لأنه لا يغلب وقوعه وأراد
 بالخروج انفصال قدميه احترازا عما إذا خرج رأسه إلى داره فإنه لا يفسد اعتكافه لأنه ليس بخروج
 الأثرى أنه لو حلف أنه لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع وقد علمت أن الفساد
 لا ينصور إلا في الواجب وإذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبر المساقاة إلا في الردة
 خاصة غير أن المنذور به أن كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال
 كالصوم المنذور بشهر بعينه إذا أفطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان
 وإن كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه لزمه متتابعاً فإرأى فيه صفة التتابع وسواء
 فسد بصنعه بغير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب في النهار إلا الردة أو فسد بصنعه لعذر كما
 إذا مرض واحتاج إلى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا كالحيض والجنون والاعماء الطويل
 والقياس في الجنون الطويل أن يسقط القضاء كما في صوم رمضان إلا أن الاستحسان يقضى لأنه
 لا يخرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع وبهذا علم أن مفسداته على ثلاثة أقسام ولا يفسد
 الاعتكاف سبب ولا جدال ولا سكر في الليل (قوله وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه) يعني يفعل
 المعتكف هذه الأشياء في المسجد وأن خرج لأجلها بطل اعتكافه لأنه لا ضرورة إلى الخروج حيث
 جازت فيه وفي الفتاوى الظهيرية وقيل يخرج بعد الغروب للاكل والشرب اه وينبغي جراه على
 ما إذا لم يجد من يأتي له به فيمنع ذلك من الحوائج الضرورية كالبول والغائط وأراد بالمبايعة البيع
 والشراء وهو الإيجاب والقبول وأشار بالمبايعة إلى كل عقد احتاج إليه فله أن يترجى ويراجع كما في

فإن خرج ساعة بلا عذر
 فسد وأكله وشربه
 ونومه ومبايعته فيه

(قوله فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه) قال الرمي قدم الشارح في بحث الماء المستعمل نقلا عن قاضيان ان الوضوء فيه في اناه جائز عندهم فراجعوه (قوله ودل تعليمهم الخ) قال في النهر مقتضى التعليل ٣٢٧ الاول الكراهة وان لم يشغل

وقوله وأفاد اطلاقه ظاهر

في ان كلامه متناول لغير

ما يأكله بناء على ما مر من

اطلاق المبايعه وقد

علمت انها مقيدة بما لا بد

منه وفي هذه الحالة يكره

له احضار السلعة فيه

(قوله والاولى تفسيره

بما فيه ثواب) قال في

العناية ما ليس بما ثم فهو

خير عند الحاجة اليه

لان الحبر عبارة عن المشي

الحاصل لما من شأنه

ان يكون حاصله اذا

وكره احضار المبيع

والصمت والتكلم الا

بغير ورحم الوطء ودواعيه

كان مؤثرا والتكلم

بالمباح عند الحاجة اليه

كذلك واستظهره في

النهر وقال انه ليس بخبر

عند عدمها وهو محل ما في

الفتح انه مكروه في المسجد

باكل الحسنات الخ قال

وبه اندفع ما في البحر

على انه قد سد كرا المؤلف

قبيل الوتر عن الظهيرية

تقييد الكراهة بان

يجلس لاجله وقال ينبغي

تقييد ما في الفتح به وفي

المراجع عن شرح الارشاد

لابأس في الحديث في

المسجد اذا كان قليلا فاما ان يقصد المسجد الحديث فيه فلا

وقوله لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي) تبع في ذلك الفتح

وفيه نظر بالنسبة الى المحيض فانه صريح في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النهر عن العناية انه قصدي قال وفي الغاية

المبدائع وأطلق المبايعه فشملت ما اذا كانت للتجارة وقصدته في الذخيرة بما لا بد له منه كالطعام اما اذا أراد أن يتخذ ذلك مخجرا فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره قاضيان في فتاواه ورجاهه لشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له أن يشتغل بأموال الدنيا وقيد بالمعتكف لان غيره يكره له البيع مطلقا لانه عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا كراهة التعليم والكتابة والحياضة بأجر وكل شيء يكره فيه كراهة في سطحه واستثنى البرازي من كراهة التعليم أجريه أن يكون لضرورة الحراسة ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا بأس ان ينام فيه كذا في فتح القدير والاكل والشرب كالنوم وفي البدائع وان غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به اذا لم يلوث بالماء المستعمل وان كان بحيث يلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناه فهو على هذا التفصيل اه بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه الا أن يكون موضعا يتخذ لذلك لا يصلي فيه وفي فتح القدير حصل لا ينبغي في المسجد لا يتخذ طرقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبغي فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يترفيه بالمحم في ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوفا رواه ابن ماجة في سننه عنه عليه السلام (قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخبر) اما الاول فلان المسجد محرم زعن حقوق العباد وفيه شغله بها وله هذا قالوا لا يجوز عرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تخبر بميمة لانها محل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير أول الركاة ودل تعليمهم ان المبيع لو كان لا يشغل المقعد لا يكره احضاره كدراهم ودنانير يسيرة أو كتاب ونحوه وأفاد الاطلاق ان احضار الطعام المبيع الذي يشتر به ليا كلفه مكروهه وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت والمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عذر وقد ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل الجوس لعنهم الله تعالى وخصه الامام جليل الدين الضرر بما اذا اعتقده قرية اما اذا لم يعتقده قرية فلا يكره للحديث من صمت نجاوا ما الثالث وهو انه لا يتكلم الا بخبر فلقوله تعالى وقيل لعبادي يقولوا التي هي احسن وهو عمومهم يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخبر والمسجد الا بخبر والمسجد اولى كذا في غاية البيان وفي التبيين واما التكلم بغير خبر فانه يكره لغير المعتكف فاصح لتعنتكف اه وظاهره ان المراد بالخبر ههنا الاثم فيه فيشمل المباح وبغير الخبر ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام بالمباح في المسجد مكروه باكل الحسنات كما تأكل النار المحط بصرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاستيعابي ولا بأس أن يتحدث بما لا اثم فيه وقال في الهدايد لعله يتحجب ما يكون مأثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ويلزم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسر النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكتابة أمور الدين (قوله وبحرم الوطء ودواعيه) لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لان المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جاع أو غيره لانه في سياق النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقبلة وهو كالحج والاسنراء والظهار لما حرم الوطء لها حرم دواعيه لان حرمة الوطء تثبت بصريح النهي ففوت فتعبدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله تعالى فلا رفث واما في الاستبراء فللمحديث لا تتكلم الجمالي حتى يصنع ولا الجمالي حتى يسبرن بحمضه واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل أن يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما لان حرمة

وصريح النهي في المحيض كالاغتكاف فكان ينبغي أن نحرّم الدواعي اهـ فالاولى الاقتصار على ما بعده (قوله كما قدمناه عن الظهيرية) أى قبيل قوله ٣٢٨ وأقله نفلا ساعة قال الرملى تقدم قريبا انه لو نوى اعتكاف يوم ونوى الليلة معه

لزمناه في الفرق والظاهر ان الفرق هو كون اليوم عرفا قد يستتبع الليلة لآعكسه والذى يظهر ان في المسئلة اختلاف الرواية يدل عليه قول الذخيرة ولو نوى اعتكاف ليلة لا يلزمه شئ وان نوى

ويبطل بوطئه ولزمه الليالى ايضا بنذر اعتكاف أيام وليلة ان بنذر يومين

اليوم معها لا تصح نيته وعن أبي يوسف انه يلزم ويصير تقدير المسئلة كانه قال لله تعالى على أن اعتكف ليلة يومها اهـ قلت والظاهر ان الفرق غير ما قاله وهو انه لو نذر اليوم وحده صح نذره بخلاف ما لو نذر الليلة وحدها فانه لا يصح من أصله فلا يصح فيما يتبعها أيضا تدبر (قوله ولا معارضة لما في الكنايين الخ) بيانه انه في الاولى لما جعل اليوم تبع الليلة وقد بطل نذره في المتبوع وهو الليلة يبطل في التابع وهو اليوم وفي الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازا

الوطء لم تنبت بصريح النهي ولكنرة الوقوع فلو حرّم الدواعي لزم الحرج وهو مدفوع ولان النص في المحيض معلول بعلة الاذى وهو لا يوجد في الدواعي (قوله ويبطل بوطئه) لانه محذور بالنص فكان مفسد له أطلقه فشمّل ما اذا كان عامدا أو ناسيا نهارا أو ليلا أنزل أولا بخلاف الصوم اذا كان ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطء لان الجماع فيمادون الفرج أو التقييل أو اللبس لا يفسد الا اذا أنزل وان أمنى بالتفكر أو النظر لا يفسد اعتكافه وان أكل أو شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان أكل نهارا فان عامدا ففسد لفساد الصوم وان ناسيا لا لبقاء الصوم والأصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالجماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالأكل والشرب كذا في البدائع (قوله ولزمه الليالى بنذر اعتكاف أيام) كقوله بلسانه لله على ان اعتكف ثلاثة أيام أو ثلاثين يوما لان ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما بآزائها من الليالى يقال مارا يتك من أيام والمراد بلياليها وأشار الى انه يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالى لان ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينظم ما بآزائه من العدد الآخر لقصة ذكره عليه السلام فانه قال الله تعالى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وقال في آية أخرى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد أو بالرأس أو بغيرهما وهذا عند نيتيها أو عدم النية ما لو نوى في الايام النهار خاصة صحّت نيته لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالى خاصة حيث لم تعمل نيته ولزمه الليالى والنهار لانه نوى ما لا يحتمله كلامه كذا في البدائع كما اذا نذر ان يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لان الشهر اسم لعدد مقدر مشتمل على الايام والليالى فلا يحتمل مادونه الا أن يصرح ويقول شهرا بالنهار لزمه كما قال أو يستثنى ويقول الا الليالى لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت فانه قال ثلاثين نهارا ولو نذر ثلاث ليال ونوى الليالى خاصة صح لان نوى الحقيقة ولا يلزمه شئ لان الليالى ليست محلا للصوم كذا في الكافي وكذا لو نذر ان يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه شئ لان الباقي الليالى المجردة ولا يصح فيها المنافاتها شرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير قيدنا كونه نذر بلسانه لان مجرد نية القلب لا يلزمه بها شئ (قوله وليلتان بنذر يومين) يعني لزمه اعتكاف ليلتين مع يومين ما اذا نذر اعتكاف يومين لان المثني كالجمع فخاصة انه اما ان يأتي بلفظ المفرد والمثنى أو الجمع وكل منهما اما أن يكون اليوم أو الليل فهي ستة وكل منهما اما أن ينوى الحقيقة أو المجاز أو ينويهما أو لم تكن له نية فهي أربعة وعشرون وقد تقدم حكم المجموع والمثنى باقسامهما بقى حكم المفرد فان قال الله على ان اعتكف يوما لزمه فقط سواء نواه فقط أو لم تكن له نية ولا يدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب وان نوى الليلة معه لزمناه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء كان نواها فقط أو لم تكن له نية وان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية وفي فتاوى قاضيان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شئ ولا معارضة لما في

مرسلا بمرتبتي حيث استعمل المقيّد وهو الليلة في مطلق الزمن ثم استعمل هذا المطلق في المقيّد الكنايين وهو اليوم فكان اليوم مقصودا قاله بعض الفضلاء

(قوله الا في أيام الاضحية الخ) قال في الولوالجية من كتاب الحج عند ذكر رمى الجمار ولوترك رمى جرة العقبة حتى دخل الليل رماها في الليل ولا دم عليه لان الليل في باب المناسك تبع للنهار الذي تقدم ولهذ الووقف ٣٢٩ بعرفة ليلة النحر قبل طلوع

الفجر أجزاء ذلك (قوله فليلة عرفة تابعة ليوم التروية) وعليه فليوم التروية ليلتان واحدة قبله وواحدة بعده واليوم الثالث من أيام النحر ليلة له ولله الوأخر طواف الركن الى الغروب من اليوم الثالث وجب دم كما يأتي نامل (قوله الا اذا ذكر له عدداه عينيا) مخالف لما في الحاشية أيضا حيث قال ولو قال لله على أن أعتكف يومين لزمه الاعتكاف بليتهما يدخل المسجد قبل غروب الشمس ويمكث تلك الليلة ويومها واللييلة الثانية ويومها ويخرج بعد غروب الشمس وكذا هذا في الأيام الكثيرة يدخل قبل غروب الشمس لان ليلة كل يوم تتقدم عليه أه فكان عليه أن يقول اذا ذكر ما يدل على العدد وقد يقال ان قوله وكذا هذا في الأيام الكثيرة المراد به ما كان جمعا كثلاثة أيام مثلا لا لفظ أيام كثيرة نامل (قوله وفي الفتاوى الطهيرية ولو نذرا عتكا كان شهر) أي وهو صحيح كما

الكاتبين لان ما في الطهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهما نوى بالليلة اليوم فليتامل وفي السكافي ومتى دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتدأه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلي التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال وفي فتاوى الولوالجية من كتاب الاضحية اللييلة في كل وقت تبع لنهار يأتي الا في أيام الاضحية تبع لنهار ماضى رفقا بالناس اه وفي المحيط من كتاب الحج والليالي كلها تابعة للأيام المستقبلة لا للأيام الماضية الا في الحج فانها في حكم الأيام الماضية فليلة عرفة تابعة ليوم التروية ولييلة النحر تابعة ليوم عرفة اه فتحصل انها تتبع لما يأتي الا في ثلاثة مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام فخر الدين الرازي في تفسيره ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقيل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار وأطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثنى أو المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما صرح به قاضيان في فتاواه وصرح بانه اذا قال أياما يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر اه فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الأيام الا اذا ذكر له عددا معينا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متتابعه ولا يجوز ان يفرق وعنى لم يدخل الليل جازله التفرق كالتتابع فاذ نذرا عتكا كان شهر لزمه شهر بالأيام والليالي متتابعه في طاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر أن يصوم شهرا لا يلزمه التتابع كذا في البدائع وفتاوى قاضيان وفي الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال لله على صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه التتابع ولو أفطر يوما لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله على صوم شهر ولم يعين ان قال متتابعه لزمه متتابعه وان أطلق لا يلزمه التتابع وفي الاعتكاف يلزمه بصفة التتابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والاعتكاف ان أفسد يوما ان كان شهرا معينا لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه اه يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر التتابع وفي الاعتكاف مطلقا وعلل له في المبسوط بان ايجاب العبد معتبرا بايجاب الله تعالى وما أوجب الله متتابعه اذا أفطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والعسل والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز نفي بقوله الا بالنصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليل افكان متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالنصيص اه وأطلق في النذر فشمع ما اذا نذرا عتكا في يوم العيد فانه منعقد ويجب عليه فضاؤه في وقت آخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر عن عيمه ان أراد عينا القوان البروان اعتكف فيه أجزاء وقد أساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولوالجية وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما ان التحميل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكروا فيه خلافا وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كما ذكرناه وكذا بلغو تعيين المكان كما اذا نذرا الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فانه يجوز وفي الفتاوى الطهيرية ولو نذرا عتكا شهر ثم عاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه عن جميع الشهور وفي السكافي ولييلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتأخر وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال

في الولوالجية (قوله لكنها تتقدم وتتأخر) أي فيه

(قوله عتق اذا نسلم الشهر) قال الرملي لتحقيق وجودها فيه (قوله لم يعتق حتى ينسلخ رمضان الخ) قال الرملي لاحتمال انها تقدمت قبل حلفه في هذا وتأخرت الى آخر ليلة في ذلك فلا يتحقق الشرط الا بانسلخه (قوله لانها لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرملي يعني ان كانت هي الليلة الاولى فقد عتق باول ليلة من القابل وان كانت الثانية أو الثالثة أو الرابعة الخ فقد وجدت في الماضي فتحقق وجودها قطعاً باول ليلة من القابل ﴿كتاب الحج﴾ (قوله لما كان مركبا الخ) قال الرملي فيه نظر بل هو عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوبه لانه جزء مفهومة ٣٣٠ وأخره عن الصوم لانه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مشتهى لاشتماله على

لعبه اذ انت حليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا انسلخ الشهر وان قال بعدم مضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسلخ رمضان من العام القابل عنده يجوز انها كانت في الشهر الماضي في الليلة الاولى وفي الشهر الاخر في الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه في العام القابل عتق لانها لا تتقدم ولا تتأخر وفي المحيط الفتوى على قول أبي حنيفة لكن قيده بما اذا كان الحالف فقها يعرف الاختلاف وان كان عامياً فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما انها في النصف الاخير من رمضان فالحالف ما في الكافي وذكر في فتاوى فاضل خان ان المشهور عن أبي حنيفة انها تدور في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره وفي فتح القدير وأجاب أبو حنيفة عن الادلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد بذلك رمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه والسيقات تدل عليه لمن تأمل طرق الاحاديث وألفاظها كقوله ان الذي يطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ومن علاماتها انها لجمعة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كانها طست كذا قالوا وانما أخفيت ليجهت في طلبها فينال بذلك اجر المجتهدين في العبادة كما أخفي سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿كتاب الحج﴾

لما كان مركباً من المال والبدن وكان واجباً في العمر مرة أخرى ولمراعاة ترتيب حديث الصحيحين في الاسلام على خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعليها اعتمد البخاري في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسر هاء وبهم ما قرئ في التزويل القصد الى معظم لامطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله كالتميم وفي الفقه ما ذكره بقوله (هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص) والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات والمراد بالزمان المخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر الى آخر العمر وفي الوقوف زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وبهذا التقرير يظهر ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف في وقتها محرماً بدنية الحج سابقاً كما سيأتي ان الاحرام شرط واندفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشريعة جعل لقصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد بدليل ما في عمدة الفتاوى اذا حلف ليزور فلان اغدا فذهب ولم يؤذن له لا يحث ولو لم يستأذن ورجع يحث اه فلا بد من

السفر وفيه تفريق الهوم ارجع الى النهر (قوله لا مطلق القصد الخ) قال في النهر وولغة القصد كذا في غير كتاب من اللغة وقيده في الفتح بكونه الى معظم لامطلقه مستشهداً بقواه وأشهد من عوف حو ولا كثيرة يحثون سب الزبرقان المزغرا

﴿كتاب الحج﴾

هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص

اي يقصد به معظمين اياه قال ابن السكيت هذا معناه الاصل ثم تعورف استعماله في القصد الى مكة للنسك تقول حجبت البيت اجه جاجا انا حاج اه قلت حيث أطلقه أهل اللغة فتقيد به بما في الفتح لا بدله من نقل وما استشهد به من البيت

لا يدل على انه لا يستعمل في مطلق القصد لان غاية ما أفاد انه استعمال في بعض مدلولاته تأمل (قوله) الذهاب وبهذا التقرير يظهر ان الحج اسم الخ) هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلاً عن تعريفهم اياه بالقصد الخاص لما سألني من البحث ولما وافقته تعريف بقية العبادات لكن قال في النهر يخرج كلام المصنف عليه فيه بحث اذ بتقديره يكون قوله بفعل مخصوص حشواً والمراد به كما قالوا هو الطواف والوقوف على ان الجار والمجرور متعلقان بزيارة واذا فسرت بالفعل آل المعنى الى انه فعل بفعل وفساده لا يخفى ويمكن أن يقال المراد به الاحرام وبه يصير الثاني غير الاول وفسر الزمان المخصوص بشهر الحج وهو الذي ينبغى اذ الوقوف الذي هو أقوى أركانه مقيد به (قوله على انه في الشريعة) أي حاملاً له أي لكلام المصنف على انه الخ

(قوله وليوافق) كانه عطف على معنى ما تقدم أي قررت كلام المصنف بكذا المسامر وليوافق (قوله فليكن الحج الخ) أقول قد يقال ان المشايخ ذكر اللفظ القصد الخاص وقالوا مع زيادة وصف لان الحج في اللغة القصد ولا بد في الغالب أن يكون المعنى اللغوي موجودا في المعاني الاصطلاحية والاصطلاحية أحسن فلذا ذكر اللفظ اللغوي وقيدوه بالشروط الشرعية لئلا يكون أحسن وليس غيره من العبادات المذكورة مأخوذاً في معناه النية أو القصد ولذا عرفوا التيمم بأنه القصد إلى صعيد مطهر فتأمل (قوله ويشكل عليه ما قالوا الحج) يمكن الجواب بان الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسعه من ركن أو ركنين ان يعدل الاحرام وكذا وقد ورد الحج عرفه بخلاف من رجع كذا في شرح المقدسي (قوله وشرائطه ثلاثة الحج) زاد العلامة السندی تليد العلامة ابن الهمام في منسكه المتوسط المسمى لباب المناسك قسماربعا وهو شرائط وقوع الحج عن الفرض وهي تسعة الاسلام وبقاؤه الى الموت والعقل والحرية والبلوغ والأداء بنفسه ان قدر وعدم نية النفل وعدم الفساد وعدم النية عن الغير فلا يقع حج الكافر عن الفرض ولا عن النفل اذا أسلم ولا المسلم اذا ارتد بعد الحج وان تاب ولا الجنون والصبي والعبد وان أفاق وبلغ وعق ٣٣١ بعده ولا نداء الغير قبل العذر

ولا بد من البذل أو عن الغير أو مع الفساد فهو لا يجوز ولو بعد الاستطاعة لا يسقط عنهم الفرض ويجب عليهم ثانيا إذا استطاعوا اه (قوله والوقت) قال الرملي سئل كره أيضا في شرائط الصحة ولا شك ان من لم يدرك وقت الحج لم يجب عليه وانه لا يصح الا في وقته المخصوص فكان شرطاً للوجوب وشرطاً للصحة تأمل اه وفي لباب المناسك السابع الوقت وهو أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلدان كانوا يخرجون قبلها

الذهب مع الاستئذان وسلم من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه وليوافق تعريف بقيمة العبادات فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة هي القيام والقراءة والركوع والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكاة اسم للإيتاء المخصوص فليكن الحج اسما لافعال مخصوصة ولا يراد بالزيارة البيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسما للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه شيئا من الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان المأمور بالحج اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة يكون مجزئاً بخلاف ما اذا رجع قبله فانه لا وجود للحج الا بوجود ركنيه ولم يوجد فيجب ان لا يجزئ الا امرسواء مات المأمور أو رجع وسببه البيت لانه يضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرائطه ثلاثة شرائط وجوب وشرائط وجوب أداء وشرائط صحة فالأولى ثمانية على الأصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الرحلة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الأول والاخير والعذر له كعبه انهما شرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكورين ثبت لمن في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالرضية أو لم يعلم ولا فرق في ذلك بين ان يكون نشأ على الاسلام فيها أو لا فيكون ذلك علما حكما ولمن في دار الحرب باخبار رجلين أو رجل وامرأتين ولو مستورين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحرية وفي نظائره الخمسة كما عرف أصولا وفروعا والثانية خمسة على الأصح صحة البدن وزوال الموانع الخمسة عن الذهاب الى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها والثالثة أعنى شرائط الصحة أربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من

فلا يجب الاعلى القادر فيها أو في وقت خروجهم فان ملكه أي المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه وان ملكه فيه فليس له صرفه الى غير الحج فلو صرفه لم يسقط الوجوب عنه ولو أسلم كافرا أو بلغ صبي أو أفاق مجنون أو عتق عبد قبل الوقت تخافوا الموت وهم موسرون قيل ليس عليهم الا بصاء بالحج وقيل يجب ان أوصوا به فعلى الأول لا يصح وصح على الثاني والخلاف مبنى على ان الوقت شرط الوجوب أو الأداء قولان اه قال شارحه ملا على هماروايان عن أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ورجح ابن الهمام القول بأنه شرط الوجوب ونسب صاحب الجمع صحة الا بصاء الى الامام وصاحبه وخلافها الى زفر معللا بانهم كانوا أهل الوجوب وقت الوصية فيصيح ايضاؤهم بان يحج عنهم في وقت العجز عنهم عنه ويؤيده ما في الحامية لو بلغ الصبي فخنسه الوفاة وأوصى بان يحج عنه حجة الاسلام جازت وصيته عندنا ويصح فجعل المذهب الجواز وهو لا ينافي جعل الوقت من شرائط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبني عليه صحة الا بصاء وعدمها اه قلت فعلى هذا فثمة الخلاف في ان الوقت شرط للوجوب أو الأداء لا يظهر في صحة الوصية وعدمها وانما تظهر في وجوب الا بصاء أو الاجاب عنه وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويجب على خلافه تأمل (قوله وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أي انهما شرطان لكل عبادة (قوله وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرملي وفي البدائع والاصح انه أي المحرم شرط الوجوب اه فقد اختلف التصحيح كما

نرى (قوله لاستلزامه النية وغيرها) لان الاحرام هو النية والتلبية أو ما يقوم مقامها أى من الذكر أو تقليد البدنة مع السوق ككافي اللباب وشرحه للقارى ٣٣٢ (قوله والحلق أو التقصير) فيه ان أحدهما شرط للخروج من الاحرام وأجيب بان

له اعتبارات فاعتبار شرطية بصحته بعد طلوع الفجر في الحج وبعد أكثر الطواف في العمرة واعتبار وجوبه كونه بعد الرمي في الحج وبعد السعي في العمرة واعتبار جوازه كونه وقت طول العمر كما أفاده في شرح الباب أقول فعلى هذا فقول المؤلف الآتى والترتيب بين الرمي والحلق ليس واجبا آخر لانه المراد من قوله هنا والحلق أو التقصير تأمل (قوله انه دفع اليه مظالعة) الذى فى النهر بطاوعة وهى الرقعة الصغيرة المربوطة بالشوب التى فيها رقم ثمنه كفى القاموس والمراد بها هنا المكتوب (قوله وفى اجارة الخلاصة الخ) قال الرملى نقله فيها عن الفتاوى الصغرى وأقول لعمرى هذا اجاف على الحمار وانصاف فى حق الجمل فتأمل وذكر فى الجوهرة ان المرسى ستة وعشرون أوقية والاوقية سبعة مثاقيل وهى عشرة دراهم والمائتان وأربعون مناهى الوسط فيكون

ذكر بدل الاحرام النية وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها وواجباته أعنى التى يلزم بترك واحد منها دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيما بين طلوع فجر يوم النحر الى طلوع الشمس والحلق أو التقصير والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط وكونه بعد طواف معذبه ورمى الحمار وبداية الطواف من الحجر الأسود والتمشي فيه لمن ليس له عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الحدث الأصغر والا كبر وستر العورة وأقل الاشواط السبعة وهى ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والتمشي فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن أو المتمتع وصلاة ركعتين لكل أسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والحلق والذبح يوم النحر وتوقيت الحاق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة فى أيام النحر وما عدا هذه المذكورات مما سأتى ببيان مفصلا سنن وآداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله فى نفسه وهو الجماع وازالة الشعر وقلم الاظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس الخيط وما يفعله فى غيره وهو حلق رأس الغير والتعرض للصمد فى المحل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما نحن فيه كما فى النهاية فان حرمته لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا فى فتح القدير وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته فلا بدع فى أن يكون حراما بجهتين كما لا يخفى ولما أراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهى البداية بالتوبة بشروطها من رد المظالم الى أهلها عند الامكان وقضاء ما قصر فى فعله من العبادات والندم على تفريطه فى ذلك والعزم على عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوى الخصومات والمعاملات وتحصيل رضا من يكره السفر بغير رضا وفى الخلاصة معزى الى العميون اذا أراد الابن أن يخرج الى الحج وأبوه كاره لذلك ان كان الأب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا يكره وكذا الأم وفى السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقا وفى النوازل ان كان الابن أمرد أصبح الوجه للأب أن يمنعه عن الخروج حتى يلتحق وان كان الطريق مخوفا لا يخرج وان لم يكن أمرد اه وفى فتح القدير والاجداد والمجذبات كالأبوين عند فقدهما ويكره الخروج للغزو والحج لمديون وان لم يكن له مال يقضى به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنه ما وان بغير اذنه فباذن الطالب وحده اه وهذا كله فى حج الفرض اما فى حج النفل فطاعة الوالدين أولى مطلقا كما صرح به فى الملتقط ويشاور ذارأى فى سفره فى ذلك الوقت لافى نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله فى ذلك ويجهت فى تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة الحرام كما ورد فى الحديث مع انه يسقط الفرض عنه معها وان كانت معصوبة ولا تنافى بين سقوطه وعدم قبوله فلا يشاب لعدم القبول ولا يعاقب فى الاخرة عقاب تارك الحج ولا بدله من رفيق صالح يذكره اذا نسى ويصبره اذا خرج ويعينه اذا عجز وكونه من الجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويرى المكارى ما يحمله ولا يحمل أكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعى وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مظالعة ليجملها الى انسان فامتنع من حملها بدون اذن المكارى لكونه لم يشارطه على ذلك وزعم من فاعله وكذا يحترز من تحميلها فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو لم يملك له وفى اجارة الخلاصة حمل البعير

حمل الجمل وسقاوه هو بالارطال الزمنية تسعة وستون رطلا وثلاثون رطلا وهو قنطار دمشق تقر بعا على ان
الرطل الرملى تسع مائة درهم ويلانم تفسير الوسط بحمل البعير مائتان وأربعون مثاقيل ولا يلانم التفسير بغيره تأمل

(قوله والاوشارك فالاستحلال من الشركاء مخلص) كذا في بعض النسخ وفي بعضها والا فلا يشارك وفي بعضها والا ولو شارك
فلا استحلال مخلص وهي أحسن (قوله خوفا مما ذكرنا) من الزيادة والسمعة ٣٣٣ والفخر (قوله وهو البيت كذلك)

أى لا يتعدد (قوله ارتفع
الائم اتفاقا) كذا في
التبيين وقال نوح افندي
الظاهر ان مراده بالائم
ائم تفويته الحج لا ائم
تأخيرته فانه لا يرتفع عند
أى يوسف كما مروى
عليه قوله ولومات ولم يحج
ائم بالاجماع أى ائم
تفويته لانه بتأخيرته
عرضه على الفوات آه
وفيما استدلل به نظر
يدل عليه بحث المؤلف
في كلام الزيلعي ونقل
الاقوال الثلاثة وما ذاك
الا في التأخير اذا شك
في ائم تارك فرض قطعي
والا لم يكن فرضا ولا
واجبا فالمراد في الموضوعين
ائم التأخير يدل عليه
فرض مرة على الفور

ما قال في الفتح ثم على
ما أورده المصنف بأئم
بالتأخير عن أول سني
الامكان فلو ج بعده
ارتفع الائم اه وفي
القهستاني فيا ائم عند
الشيخين بالتأخير الى غيره
بلا عنذر الا اذا أدى ولو
في آخر عمره فانه رافع
لا ائم بخلاف وحينئذ
فهو مخالف لما نقله عن
صدر الشريعة من عدم

ما ثمان وأربعون منا وجل الحمار مائة وخمسون منا قالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم
على طعام أحدهم أحل وينبغي أن يستثنى ما اذا علمت المساحة بينهم ما فله المشاركة والا وشارك
فلا استحلال من الشركاء مخلص وتجوز السفر عن التجارة أحسن ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي
اذا اتجر كما ذكره الشارح في السير واما عن الزيادة والسمعة والفخر ظاهرا أو باطنا ففرض وخط
التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي واما الركوب في الحمل فمكرهه بعضهم خوفا مما ذكرنا
ولم يكرهه بعضهم اذا تجرد عن ذلك في التحقيق لا اختلاف وركوب الحمل أفضل ويكره الحج على
الحمار والظاهر انها تنزيهية بدليل أفضلية ما قبله والمشي أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء
خلقه واما حج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فانه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه
الناس وسيأتي إيضاحه ان شاء الله تعالى في محله ولا بما كسر في شراء الادوات والراد ويستحب أن
يجعل خروجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب السفر (قوله فرض مرة على
الفور) أى فرض الحج في العمر مرة واحدة في أول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر عليانها
وفعل ذلك من فوره أى من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فورهم
هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصد الانها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان
مسائله ظنية وانما ذكره توطئة لما بعده ودليله القرآني ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرره وجوب الركاة مع
اتحاد المال فلان سببه هو النامي تفديرا وتقدير النماء دائر مع حولان الحول اذا كان المال
معدلا لا يستنماء في الزمان المستقبل وتغير النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير النماء في حول آخر
فالمال مع هذا النماء غير المجموع منسه ومن النماء الآخر فتعدد حكما كتعدد الوجوب بتعدد
النصاب ولرواية أحمد مرفوعا الحج مرة فن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول أى يوسف
وأصح الروايتين عن أبي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتجمل أفضل كذا في الخلاصة
وتحقيقه ان الامرانها هو طلب المأمور به ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي فأخذه محمد وقواه
بانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبا بكر حج بالناس فيها ولم يحج هو
الى القابلة واما أبو حنيفة وأبو يوسف فقالا الاحتياط في تعيين أول سني الامكان لان الحج له وقت
معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز
وبهذا حصل الجواب عن تأخيرته عليه الصلاة والسلام لا يتحقق في حقه تعريض الفوات وهو
الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا
التقرير علم ان الفور بظنية لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا أخره وأداه بعد ذلك
وقع أداه وبأئم بالتأخير لترك الواجب وثمرته الاختلاف تظهر فيما اذا أخره فعلى الصحيح بأئم ويصير
فاسقا مردودا للشهادة وعلى قول محمد لا وينبغي ان لا يصير فاسقا من أول سنة على المذهب الصحيح بل
لا بد أن يتوالى عليه سنون لان التأخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريرا ولا يصير فاسقا
بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واداء في آخر عمره ارتفع الائم اتفاقا قال الشارح ولومات
ولم يحج ائم بالاجماع ولا يخفى ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد ففيل بأئم مطلقا وقيل لا بأئم

ارتفاع الائم عند الثاني (قوله ففيل بأئم مطلقا) قال في النهر لم أر عن محمد القول بالائم مطلقا اذ بتقديره يرتفع الخلاف فالظاهر
ان هذا مهورم المنقول عنه كما في الفتح انه على التراخي فلا بأئم اذا حج قبل موته فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه ائم ونقل

القولين الآخرين ثم قال وصحة الاول غنية عن الوجه وعلى اعتباره قيل يظهر الاثم من السنة الاولى وقيل من الاخيرة من سنة رأى في نفسه الضعف وقيل يأتى في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الى الله تعالى اه ولا يخفى عليك ما فيه فان ما دعى عدم رؤيته نقله بيده وتلفظه بغيره وهو قول الفتح فادامات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه أثم وهو معنى قول المؤلف يأتى مطلقاً أى سواء بقائه الموت أولاً وقوله اذ بتقديره يرتفع الخلاف ممنوع فانه على قول الامامين يأتى بالتأخير عن أول سنى الامكان كما مروى على قول محمد يظهر بالموت اثمه وكلام المؤلف فيما اداسات والفرق واضح تدبر (قواعد فقا لواج النفل أفضل من الصدقة) قال الرملى قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن العمادى مفتى الشام فى مناسكه واداج حجة الاسلام فصدقة التطوع بعد ذلك أفضل من سب التطوع عند محمد والى أفضل عند أبي يوسف ٣٣٤ وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول يقول محمد فلما حج وراى ما فيه من أنواع المشقات الموجبة

لتضاعف الحسنات رجع الى قول أبي يوسف اه قلت قد يقال ان صدقة التطوع فى زماننا أفضل لما يلزم الحاج غالباً من ارتكاب المخظورات ومشاهدته

بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضلت عن مسكنه وعملاً لا بدله منه ونفقة ذهابه وإيابه وعياله

لفواحش المنكرات وشح عامة الناس بالصدقات وتركهم الفقراء والايام فى حشرات ولا سيما فى أيام الغلاء وضيق الاوقات ويتعدى النفع تتضاعف الحسنات ثم رأيت فى متفرقات اللباب الحزم بان الصدقة أفضل منه وقال شارحه القارى أى على

مطلقاً وقيل ان خاف الفوان بان ظهرت له مخاض الموت فى قلبه فأنزه حتى مات اثم وان فحاه الموت لا يأتى وينبغى اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثانى لانه حجة ثديغوت القول بفرضية الحج لان فائدتها الاثم عند عدم الفعل سواء كان مصيباً أو موسعاً اللهم الا أن يقال واثنتها على هذا القول وجوب الايصاء عليه قبيل موته فاذا لم يوص يأتى ترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله فرض مرة ان ما زاد عليها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند السافعية ان الحج لا يوصف بالنفلية بل المرة الاولى فرض عين وما زاد ففرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت كل عام ولم أره لا تمتثل بل صرحوا بالنفلية الواجب النفل أفضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج فانه يصير فرضاً أيضاً ومن فروعه ما فى الخلاصة رجل قال لله على مائة حجة لم يمتعه كلها ولو قال أنا حج لا حج عليه ولو قال اذا دخلت الدار فأنا حج لزمه عند الشرط ولو قال المريض ان عافانى الله تعالى من مرضى هذا فعلى حجة فبرئ لزمه حجة وان لم يفعل على حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برأ وحج جاز عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته اه وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير نيته وينبغى أن ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نية الا أن ينويها وقد صرح به الشارح الزيلعى فى كتاب الاضحية لكن علل المحقق ابن الهمام لما فى الخلاصة بان الغالب ان يريد به المريض الذى فرط فى الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمه اذا كان المال حراماً ويمكن أن يقال انه يكون واجباً وهو ما اذا جاوز الميعات بغير احرام فانهم قالوا يجب عليه أحد النسكين اما الحج أو العمرة واذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكراهة وهو حجه بغير اذن أبويه بشرطه أو بغير اذن صاحب الدين فتحرم من هذا انه يكون فرضاً واجباً ونفلاً وحراماً ومكروها والظاهر انه لا يتصف بالاباحه لانه عبادة وضعا (قوله بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضل عن مسكنه وعملاً لا بد منه ونفقة ذهابه وإيابه وعياله) فلا حج على عبد ولو مدبراً أو أم ولد أو مكاتباً أو مبعوضاً أو مأذوناً فى الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لان الحج لا يتأتى الا بالمال غالباً بخلافهما ولغوات حق المولى فى مدة طويـلة وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وان أدنه فقد أعاره مناعه والحج لا يجب بفسدة عارية ولا على صبي ولا مجنون وفى المعتوه

ما هو المختار كما فى التجنيس ومنية المعتبر وغيرهما ولعل تلك الصدقة محمولة على اعطاء الفقير الموصوف خلاف بغاية العاقبة أو فى حال انجاعة والا فالحج مشتمل على النفقة بل ورد ان الدرهم الذى ينفق فى الحج بسبع مائة الخ قلت قد يقال ما ورد محمول على الحج الفرض على انه لا مانع من كون الصدقة للمحتاج أعظم أجراً من سبع مائة (قوله ولا يخفى الخ) قال من لا على فى شرح المنسك المتوسط نعم قد يفرض لعارض كندراً أو مصاء بعد فساد أو احصار أو الشرع فيه بمباشرة احرام الحج (قوله فلا حج على عبد الخ) أى لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلاً (قوله ولا على صبي الخ) أى لا يجب عليه أيضاً فلو حج وهو مميز بنفسه أو غير مميز باحرام وليه فهو نفلاً وأما غير العاقل فاختلف فيه فى البدائع لا يجوز اداء الحج من المجنون والصبي الذى لا يعقل كما لا يجب عليه ما وقال ابن أمير حاج قال مشايخنا وغيرهم بهجة حج الصبي ولو كان غير مميز وكذا بهجة حج المجنون اه وينبغى الجمع بينهما

بجعل الاول على مجنون ليس له قابلية النية في الاحرام كالصبي الذي لا يعقل والثاني على الذي له بعض الادراكات الشرعية وعلى صحة الحج الصبي الغير المتميز اذا ناب عنه وله في النية كذا في شرح لباب المناسك ثم لا على القارى أقول المتعين جعل ما في البدائع على أداء المجنون والصبي بنفسهما بالاولى وجعل ما نقله ابن أمير حاج على ما إذا أحرمت عنهما وإلهما فإن المجنون كالصبي في ذلك كما سنده قريبا عن الذخيرة والولوالحمة وغيرهما (قوله والمراد بالصحة صحة الجوارح) قال في النهر قال بعض المتأخرين برد عليه المريض اذا كان صحيح الجوارح وأنه لا يجب عليه الحج أيضا ومن ثم فسرهما بعضهم بصحة البدن وبرد عليه ان الاعشى كذلك بدليل ان تصرفه ينفذ من كل المال مع انه لا يجب عليه الحج والاولى أن يفسر بسلامة البدن من الآفات المانعة عن القيام بما لا بد منه في السفر (قوله فلا يجب أداء الحج على مقعد الخ) الا صوب أن يقول فلا يجب الحج الخ ويسقط لفظة أداء ليدوافق قوله بعده لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجتاج عنهم الخ لان هذا بناء على ان الصحة من شرائط الوجوب ٣٣٥ فنافيه التعبير بالأداء تأمل (قوله

ولا مقطوع الرجلين)
النظار ان مقطوع الرجل
الواحدة ومقطوع اليدين
كذلك لظهور المخرج
عليهما ان وقع التكليف
للمح بانفسهما ثم رأيت
الكرمانى نص على مقطوع
اليدين أيضا مقطوع
الرجل الواحدة بالاولى
كذا في شرح اللباب لمثلا
على القارى (قوله
والجبوس) قال العلامة
من لا على القارى في شرحه
على لباب المناسك نقل
عن شمس الاسلام ان
السلطان ومن بمعناه من
الامراء ذوى الشأن ملحق
بالجبوس في هذا المحكم
فوجب الحج في ماله يعنى اذا
كان له مال غير مستغرق
لحقوق الناس في ذمته

خلاف في الاصول فذهب المصنف تبع الفخر الى ان لا يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسى الى ان الخطاب بالعبادات احتياطا والمراد بالصحة صحة الجوارح فلا يجب أداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفلول ولا مقطوع الرجلين ولا على المريض والشج الذي لا شئت بنفسه على الراحة والاعشى والجبوس والخائف من السطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجتاج عنهم ان يدرى على ذلك هذا ظاهر المذهب عن أبى حنيفة وهو رواية عنهم اوطاها روايتهم انه لا يجب عليهم الحج لان اجاج وان اجوا أجزاءهم مادام العجز مستمر بهم فالزال فعليهم الاعادة بانفسهم وظاهر ما في التحفة احكامه انه انقصر عليه وكذا الاستبحاني وقوله المحمى في فتح القدير ومضى على ان الصحة من شرائط وجوب الاداء والتاصل انها من شرائط الوجوب عنده من شرائط وجوب الاداء عندهما وائدة الخلاف تظهر في وجوب الاجتاج كما ذكرنا وفي وجوب الايصاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يفسد على الحج وهو صحيح اما ان قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الصحة قبل أن يخرج الى الحج فانه ينفر رد ينافى ذمته يجب عليه الاجتاج اتفقا لما ان خرج حيا في الطريق وأنه لا يجب عليه الايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الاجتاج كذا في التجنيس ولا فرق في الاعشى بين ان يجد قائدا او لا هو المشهور عن أبى حنيفة لان العادر بقدره غيره ليس بفادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو جدوا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع المخرج واذا حملوه وقع عن هذا الاسلام كالفقير اذا حج واما القدرة على الزاد والراحة والنعماء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب أصلا ليعمل بالفقير لاشتراط الاستطاعة في آي الحج وفسر بهما والذي عليه أهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبع الفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كإراد والراحلة للحج شرط وجوب الاداء لاشتراط الوجوب لان الوجوب جبري لاصنع للعبد فيه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد وليس الوجوب ليس كذلك ألا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل التحول

دون نفسه لانه متى خرج من مملكته تخرب البلاد وتقع الفتن بين العبادور بما يغفل في تلك الحالة وور بما لا يمكنه ملك آ حرم الدخول في حدم ملكه فتقع فتن عظيمة تغضى الى مضره بليغة لعامة المسلمين في أمر الدنيا والدين اه رالظاهر ان هذا بالنسبة الى من تكون سلطنته ثابتة بالشرائط الشرعية والا فوجب عليه خلع نفسه واقامة من يستحق الخلافة مقامه في أمره ان لم ينفرغ عليه فساد عسكره اه مما في شرح اللباب (قوله وظاهر ما في التحفة احتياجه) قال الرملى تقدم في تعداد الشرائط ان من شرائط الوجوب الصحة على الاصح تأمل اه وذكرنا على في شرح اللباب انه مسمى عليه في النهاية وانما قال في البحر العميق هو المذهب الصحيح وان الثاني صحة فاضحنا في شرح الجامع واخبره كثير من المشايخ ومنهم ابن الهمام اه فقد اختلف الترجيح (قوله كالفقير اذا حج) أى فانه يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج قال في فتح القدير وهو معمل بامر من الاول ان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل لثرفيه ودفع المخرج عنه فاذا تحمله وجب ثم يسقط كالسافر اذا صام رمضان والثاني ان الفقير

أذا وصل إلى المواقيت صار حكمه حكم أهل مكة فيجب عليه وإن لم يقدر على الرحلة اه (قوله والفقر لا يتأتى فيه ذلك) أي لا يلو كان له مال يوصي به لوجب عليه الأداء بنفسه لانه واجد للزاد والراحلة وفيه نظر لانه قد يحدث له ملك ذلك في وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر بملكه ذلك وقت الامكان كما يأتي ولانه قد يكون له ما يحتاج اليه من مسكن وخادم فيمكنه الايصاء من ثمنه لانه يستغنى عنه بعدموته وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لاشترط وجوب الاداء لا يلزمه شيء من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما اذا جعلت شرط وجوب الاداء لانه يتأتى فيه لزوم الايصاء مما ذكرنا فقد ظهر الفرق بينهما تأمل (قوله وأطلق في الزاد الخ) قال ابن العمادي في منسكه وههنا فائدة ينبغي للعامه التنبيه لها وهي ان عدم القدرة على ما جرت به العادة الحديثة لكثير من أهل الثروة برسم الهدية للقارب والاصحاب ليس بعذر مخصص لتأخير الحج فان هذا ليس من الحوائج الشرعية فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات عاصيا والمحدث من ذلك اه قال بعض الفضلاء ونحوه لابن أمير حاج اه (قوله والناس متفاوتون في ذلك) قال في الفتح فليس كل من قدر على ما تيسر من خبز وجبن دون لحم قادر على الزاد بل ربما يهلك بمداومته ثلاثة أيام مرضا اذا كان مترفها معتاد اللحم والاطعمة المترفة (قوله لو قدر على غير الرحلة الخ) قال العلامة الشيخ رجة الله السندی تليد المحقق ابن الهمام في منسكه الكبير واعلم ان مراد الفقهاء من الرحلة المركب من الابل ذكر اكان أو أنى كما قاله الجوهري ثم هل هو شرط بخصوصه ٣٣٦ أو غيره من الدواب داخل في حكمه لم أرتعرض للاصحاب لذلك وتعرض له بعض

العلماء من الشافعية فقال المحب الطبري وفي معنى الرحلة كل جولة اعتمد الحبل عليها في طريقه أي الحج من برذون أو بغل أو عمار وقال الأذري منهم هو صحيح فيمن بينه وبين مكة مراحل يسيرة جرت العادة بالسفر عليها في مثل تلك المسافة دون المراحل البعيدة كاهل المشرق والمغرب مثلاً لان غير الابل لا يقوى

وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما انه لا فائدة في جعله شرط وجوب الاداء لان فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايصاء عند الموت وعدمه والفقر لا يتأتى فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب ولم أر من نبه على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لانعلم عن أحد خلافاً مراده عن أحد من الفقهاء والافقد علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتأتى بحشمه المذكور في الفقير كما لا يخفى وأطلق في الزاد فأفاد انه يعتبر في حق كل انسان ما يصح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والراحلة في اللغة المركب من الابل ذكر اكان أو أنى وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه إشارة الى انه لو قدر على غير الرحلة من بغل أو جمار فانه لا يجب عليه ولم أره صريحاً وانما صرحوا بالكراهة ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه فمن قدر على رأس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقتب وأمكنه السفر عليه وجب والابان كان مترفها فلا بد أن يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة أو موهية وان أمكنه أن يكثرى عقبة لا يجب عليه لانه غير قادر على الرحلة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادراً على المشي أولاً والعقبة أن يكثرى اثنان راحلة يتعقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والآخر

مرحلة

على قطع المسافات الشاسعة غالباً اه وهو تفصيل حسن جداً ولم أر في كلام أصحابنا ما يجالسه بل ينبغي أن يكون هذا التفصيل مرادهم اه (قوله ولم أره صريحاً) قال الشيخ اسمعيل قد رأيت والله تعالى الحمد في المجتبى برمز شرح الصباغى ما هو صريح فيه ولفظه ولو ملك كرامجار أو كراء بعير عقبة فهو عاجز عن الرحلة اه لكن في ذخيرة العقبي والراحلة قبل الناقة التي تصلح لأن ترحل والمراد ههنا المركب مطلقاً اه وقال الرملى الفقه يقتضى الوجوب في البغل والحمار والفرس اذ هو منوط بالاستطاعة وهي أعم واشترط ذكر الابل أو اثنائه لادليل عليه تأمل اه وينبغي التفصيل كما بحثه السندی في منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرق والمغرب (قوله ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه الخ) قال منلا على القارى في شرحه على لباب المناسك فهو ما يركب زاملة أو شق محمل وأما المحفة فمن مبتدعات المترفة فليس لها عبرة اه أقول الظاهر ان المراد بالمحفة التخت المعروف في زماننا الذي يحمل على جملين أو بغلين لا المحارة لانها شق المحمل كما فسر المؤلف تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه انه اعترض كلام منسلا على فقال لا ينبغي منابذته لما قرره من انه يعتبر في حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفاً إذ كثير من المترفهم لا يقدر على الركوب الا في المحفة لا سيما عند بعد المسافة فمن كان كذلك ينبغي أن يعتبر في حقه بلا ارتياب وأما لو قدر على غيرهما من محمل أو رأس زاملة فلا يعذر ولو كان شريفاً أو وجهاً أو ذا ثروة اه (قوله على رأس زاملة) قال في السراج الزاملة البعير يحمل عليه

المسافر متاعه وطعامه (قوله ولم أره لا نمتنا) قال الرمي بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بان من لم يجد مغادلا غير قادر وما ذكره من وضع زاده وقربته الخ واسداذ المسئلة مصورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث قدر على الحمل فلا كلام في الوجوب نامل (قوله ومن حولها كاهلها) قال في المنسك المتوسط المسمى لباب المناسك ومن كان داخل المواقيت فهو كالملك في عدم اشتراط الراحة وقيل بل من كان دون مدة السفر فمن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعدا فهو كالأقاني في حق الراحة وهو واختار جماعة اه وقوى الثاني شارحه منلا على القارى (قواه وفي قوله وما لا بد منه إشارة الخ) وجه الإشارة أن المراد به كفاي الفتح غير المسكن كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته وآلات حرفة وغضاء ديونه والمسكن مثلها لأن الجمع من الحوائج الأصلية فاشتراط الحاجة في غير المسكن يشير إلى اشتراطها فيه أيضا وجعل في النهر الإشارة من العدول عن التعبير بالدار إلى المسكن وما فعله المؤلف أحسن لتلا بر د عليه ما إذا كان ساكنا فيه ويستغنى عنه بسكانه في غيره أيضا (قواه بخلاف ٣٢٧ ما إذا كان سكنه) الضمير في كان يعود إلى الدار على تأويل

المسكن أو المكان أى بخلاف ما إذا كان سكناه وهو كبير الخ فقوله سكنه بالحرركات الثلاث خير كان وهو اسم بمعنى المسكن لا فعل وقوله وهو كبير جلالة حاله (قوله ولولم يكن له مسكن الخ) هذا محمول على ما قبل حضور الوقت الذى يخرج فيه أهل بلده فلو حضر تعين أداء المنسك عليه فليس له أن يدفعه عنه البه كما ذكره منلا على القارى في شرحه على لباب المناسك وصرح به في الباب حيث قال ومن له مال يملكه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه البه أن حضر الوقت بخلاف من له

مرحلة وشق المحمل جانبه لأن للمحمل جانبين ويكفي للراكب أحد جانبيه وقد رأيت في كتب الشافعية أن من شرائط أن يجده من ركبت في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل وإن لم يجد لا يجب الحج عليه ولم أره لا نمتنا ولعلمهم الخ لم يذكره لما لا بد من بشرط لا مكان أن يضع زاده وقربته وأمة عنه في الجانب الآخر وقد وقع لي ذلك في الحجة الثانية في الرجعة لم أجده معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله أعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الراد لا تثبت إلا بالملك لا بالباحة والقدرة على الراحة لا تثبت إلا بالملك أو الجارة لا بالعارية ولا بالباحة فلو بذل الابن لآبيه الطاعة وأباح له الزاد والراحة لا يجب عليه الحج وكذا لو وهب له مال ليجمع به لا يجب عليه القبول لأن شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة وأما القدرة على الراحة فشرط في حق غير الملك وأما هو فلا ومن حولها كاهلها لأنه لا يلحقهم مشقة فاشبه السعي إلى الجمعة ما إذا كان لا يستطيع المشي أصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله وما لا بد منه إشارة إلى أن المسكن لا بد أن يكون محتاجا إليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد لا يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج إليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبعه ويحج بخلاف ما إذا كان سكنه وهو كبير بفضل عنه حتى يمكنه بيعه والا كتفاء بما دونه ببيع ثمنه ويحج بالفضل فإنه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالأجارة اتفاقا بل إن باع واشترى قدر حاجته وجب بالفضل كان أفضل ولولم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبيع عن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يبيع به وأنه لا يجب عليه الحج لأن هذا المال مشغول بالحاجة الأصلية إليه أشار في الخلاصة وأشار بقوله وما لا بد منه إلى أنه لا بد أن يملك له مال بقدر رأس مال التجارة بعد الحج إن كان تاجرا وكذا الدهقان والمزارع أما المخترف فلا كذا في الخلاصة ورأس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعيال من تلزمه نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقنير وقد يقال اعتبار

٤٣ - بحر ثاني مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه قال منلا على في شرحه والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف أنه قال إذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه إلى حين إيايه وعنده دراهم تباعه إلى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الحج فإن فعل أثم لأنه مستطيع بملك الدراهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فإنه يتضرر ببيعهما اه على أنه قال بعض الفضلاء أن عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها ناقلا عن التجريد أن كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبعه ويحج به وإن لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم يبلغ بها الحج ويبلغ من مسكن وخادم وطعام وثوب فعليه الحج وإن جعلها في غير الحج أثم اه فتعين ما قدمناه عن الباب وبه صرح في التتارخانية أيضا (قوله إليه أشار في الخلاصة) أقول الذي رأيت في الخلاصة خلافه ونصها وإن لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم تبلغ به الحج وتبلغ من مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الحج وإن جعلها في غيره أثم اه بحر وفه (قوله وقد يقال اعتبار

الوسط الخ) قال الرملى ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار الوسط من حاله المعهود لولا أعقبه بقوله من غير تبذير ولا تقتير نامل
(قوله كان في سعة من صرفها ٣٣٨ الى غيره) أى من شراء مسكن وخادم وتزوج ونحو ذلك لكن ان صرفه على

قصد حيلة اسقاط الخ عنه
فكرهه عند محمد ولا بأس
به عند أبي يوسف شرح
اللباب للنلاعلى (قول
المصنف وأمن طريق)
اختلاف هل هو من شرائط
الوجوب أو الاداء
والمرج الثاني كما سيأتى
(قوله وعلى تقدير
أخذهم الرشوة الخ)
كذا فى الفتح قال فى النهر
ورده بعض المتأخرين بان
ما ذكر فى القضاء ليس على
اطلاقه بل فيما اذا كان

وأمن طريق ومحرم أو
زوج لامرأة فى سفر

المعطى مضطربا بان لزمه
الاعطاء ضرورة عن
نفسه أو ماله أما اذا كان
بالالترام منه فبالاعطاء
أيضا يأثم وما نحن
فيه من هذا القيل اه
وأراد ببعض المتأخرين
ابن كمال باشا فى شرحه
على الهداية وفى حاشية
الرملى وان كان الاثم على
الاخذ لكن وجود
الضرر العائد على المعطى
فى ماله صيره عذرا فى ترك
المح لا كون الاثم لذلك

الوسط فى نفقة الزوجة مخالف للفتى به فيها فان الفتوى اعتبار حالهما والوسط انما يعتبر فيما اذا كان
أحدهما غنيا والآخر فقيرا كما سيأتى فى باب النفقات ان شاء الله تعالى وأشار بقوله نفقة ذهابه
وايابه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عماله بعد عوده وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد
من زيادة نفقة يوم وقيل شهر والاول عن أى حليفة والثانى عن أى يوسف ودخل تحت نفقة عماله
سكانهم ونفقتهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من شرائط
الوقت أعنى أن يكون مال كالمأذ كرى أشهر الخ حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان فى سعة من
صرفها الى غيره وأما هذا قيد فى صيرورته ديناً اذا اقتقر هو أن يكون مال كفى أشهر الخ فلم يحج
والاولى أن يقال اذا كان قادراً وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبل أشهر الخ لبعده المسافة
أو كان قادراً فى أشهر الخ ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى اقتقر تقريره بان وان ملك فى غيرها
وصرفها الى غيره لا شئ عليه كدافى فتح القدير (قوله وأمن طريق) أى وبشرط أمن طريق
يعنى وقت خروج أهل بلده وان كان مخيفاً فى غيره وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه
السلامة كما اختاره الفقيه أبو الليث وعليه الاعتماد وما أفتى به أبو بكر الرازى من سقوط الخ عن أهل
بغداد وقول أبى بكر الاسكاف لا أقول الخ فرىضة فى زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة
وقول الثلبى ليس على أهل خراسان حج مذكراً وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف فى
الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله الصغار من انى لا أرى الخ فرضاً من حين خرجت القرامطة
وما علل به فى الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الخ الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون
الطاعة سبباً للمعصية مردود بان هذا لم يكن من شأنهم لانهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل
المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أما كن ويتصدون للحاج وعلى تقدير أخذهم الرشوة
فلا اثم فى مثله على الاخذ لا المعطى على ما عرف من تقسيم الرشوة فى كتاب القضاء ولا يترك الفرض
للمعصية عاص قال فى فتح القدير والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا
غلب الخوف على القلوب من الحار بين لوقوع النهب والغلبة منهم مراراً وسعوا ان طائفة تعرضت
للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يحب واختلاف فى سقوطه اذا لم يكن بد
من ركوب البحر فقيس البحر بمنع الوجوب وقال الكرماتى ان كان الغالب فى البحر السلامة من
موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسبحون وجحون والفرات والنيل أنهار لا بحار
كفى الحديث سبحان وجحان والفرات والنيل كل من أنهار الجنة (قوله ومحرم أو زوج لامرأة فى
سفر) أى وبشرط محرم الى آخره لما فى الصحيحين لا تسافر امرأة ثلاثاً الا ومعها محرم وزاد مسلم
فى رواية أو زوج وروى البزار لا تحج امرأة الا ومعها محرم فقال رجل يا رسول الله انى كتبت فى
غزوة وامراتى حاجة قال ارجع فجمع معها فافاد هذا كله ان النسوة اللقات لا تكفى قياساً على المهاجرة
والمأسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود فى المهاجرة والمأسورة ليس سفراً
لانها لا تقصد مكاناً معيناً بل النجاة خوفاً من الفتنة حتى لو وجدت مأمناً كعسكر المسلمين وجب أن

ولو صح هذا لزم المحج مع تحقق القتل والنهب اه وأجيب

تقر
عمافى النهر بأنه قد يقال ان المعطى مضطرب لاسقاط الفرض عن نفسه ولهذا والله تعالى أعلم خرم فى الدر المختار بما فى الفتح ثم قال
وسيجى آنرا الكتاب ان قتل بعض الحاج عذر وهل ما يؤخذ فى الطريق من المكس والخفارة عذر قولان والمعتمد لا كفى
القنبه والمجتبى وعليه فيجوز فى الفاضل عمالاً بدمنه القدرة على المكس ونحوه كفى مناسك الطرابلسى اه وأما ما قاله

الرملي فلا يخفى ما فيه اذ القتل والنهب المؤدى الى الهلاك ليس كهذا بلا شبهة تدبر (قوله على التأييد الخ) مخرج لا خت
زوجته وعمتها وخالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح ولكنه مخرج للزوج ايضا ولو عرف بماحل الوطء وحرم النكاح ابدل الخ فيه
الزوج وان لم يكن محتاجا اليه في هذا المقام كذا في القهستاني بعد عزوه تفسير المحرم بما ذكره المؤلف ثم اهير وفي النهر قال بعض
المتأخرين قوله أزواج لامرأة مما لا حاجة اليه لان المحرم هنا يعمه قال في الذخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز له منا كحتمنا على
التأييد بنسب أو رضاع أو صهرية ومثله في التحفة اه وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من ان ظاهر الاستثناء في قوله صلى
الله تعالى عليه وسلم لا تحن امرأة الا ومعها محرم يفيد عدم جواز الحج بهم مع أزواجهن وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة اه
لكن المذكور في البدائع والعناية وغيرهما تفسير المحرم بما مر وهو المناسب وحينئذ فيحتاج الى ذكر الزوج (قوله بقراءة أو
رضاع أو مصاهرة) في البرازية ولا تسافر مع عبدها ولو خصيا ولا مع أبيها المجوسى ولا بأختها رضاعا في زماننا ذكره قبيل التاسع عشر
في النفقات وفي النهر قال الحدادي والمراهق كالبالغ وأدخل في الظهيرة ثبت موطأه من الزنا حيث يكون محرما لها وفيه دليل
على ثبوت المحرمية بالوطء المحرام وبما ثبت به حرمة المصاهرة كذا في الحانية ٣٣٩ اه وفي شرح الباب هو كل رجل مأمون

عاقل بالغ منا كحتمنا عليه
حرام بالتأييد سواء كان
بالقراءة أو الرضاعة أو
الصهرية بنكاح أو سفاح
في الاصح كذا ذكره
الكركي وصاحب
الهداية في باب الكراهية
وذكر قوام الدين شارح
الهداية انه اذا كان محرما
بالزنا فلا تسافر معه عند
بعضهم - وبه ذهب
القدوري وبه نأخذ اه
وهو الا حوط في الدين
وأبعد عن التهمة لاسيما
وفي المسئلة خلاف
الشافعية في ثبوت المحرمية

تقرولانه يخاف عليهم الفتنة وتزاد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنية وان كان معها
غيرها من النساء والمحرم من لا يجوز له منا كحتمنا على التأييد بقراءة أو رضاع أو مصاهرة أطلقه
فشمئل المسلم والذمي والحرة والعبد ولا يرد عليه المجوسى الذى يعتقدا باحة نكاحها والمسلم الغريب اذا
لم يكن مأمونا والصبي الذى لم يحتمل والمجنون لان المقصود من المحرم المحفظ والصيانة لها وهو مفقود
في هؤلاء الاربعة ولم أر من شرط في الزوج شروط الحرم وينبغي انه لا فرق لان الزوج اذا لم يكن
مأمونا أو كان صبيأ أو مجنونا لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة الجمع أولى وهي ويشترط في
حج المرأة من سفر زوج أو محرما بالغ عاقل غير مجوسى ولا فاسق مع النفقة عليه وأطلق المرأة فشمئل
السابعة والجوز لا طلاق النصوص والمرأة هي البالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا
في الصبيسة التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغت لا تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان
يمنعها من السفر وان لم يكن لها ولي فلا تستحب في السفر لان المراد انها يحرم عليها لانها غير مكلفة
حتى تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وقيد بالسفر وهو ثلاثة أيام بلياليها لانه يباح لها الخروج
الى ما دون ذلك لم حاجة بغير محرم وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة
الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور وأشار المصنف
الى ان أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو أحد القولين وقيل شرط
وجوب الاداء وثمره الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراحلة اذا أبى أن يحج

اه (قوله لانه يباح لها الخروج الخ) أى اذ لم تكن معتدة وروى عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم
فينبغي أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح اللباب (قوله وهو أحد قولين) قال في شرح اللباب وقد اختلف في أمن
الطريق فمنهم من قال انه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبى حنيفة ومنهم من قال شرط وجوب الاداء على ما ذكره جماعة
من أصحابنا كصاحب البدائع والجمع والكرمانى وصاحب الهداية وغيرهم فمن خاف من ظالم أو عدو أو سبع أو غرق أو غير ذلك
لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله والعبرة بالغالب برأى بحرمان كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدي بنفسه والا فلا كذا قاله
أبو الليث وعليه الفتوى وفي القسنة وعليه الاعتماد والمراد انه لا يجب عليه أن يؤدي بنفسه بل اما أن يحج غيره أو يوصى به اه ثم
قال في شرح اللباب ثم اختلفوا في ان المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الاداء كما اختلفوا في أمن الطريق فصح قاضيان وغيره انه
من شرائط الاداء وصح صاحب البدائع والسروجي انه من شرائط الوجوب وصنيع المصنف أى صاحب اللباب يشعر بانه من
شرائط الاداء على الأرجح (قوله وفي وجوب نفقة المحرم الخ) صح في السراج الوجوب وحكى في اللباب القولين بل لا ترجيح لكن
قدم الاول فقال قيل نعم وقيل لا اه أى لا يلزمه ولا يجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفقته على ما ذكره الطحاوى وهو قول أبى حفص
البخارى وفي منسك ابن أمير حاج وهل يجب عليها نفقة المحرم والقيام براحله اختلفوا فيه ومجموع عدم الوجوب وفي السراج الوهاج

التوفيق بين القولين ان المحرم اذا قال لا اخرج الا بالنفقة وجب عليها واذا اخرج من غير اشتراط ذلك لم يجب اه (قوله وفي وجوب
 الزوج عليها الخ) خرم في الباب بانه لا يجب عليها أن تزوج بمن يحجبها وعزاه شارحه الى البدائع وقاضيان وغيرهما ثم قال وعص
 ابن شجاع عن أبي حنيفة ان من لا محرم لها يجب عليها أن تزوج زوجها يحجبها اذا كانت موسرة اه (قوله ولو جرده بعد بلوغه
 قبل الوقوف الخ) كذا عبارة أغلب كتب المذهب بصيغة قبل الوقوف وهي محتملة لان براد قبل أن يقف أو قبل فوات وقت
 الوقوف وعلى الثاني مشي من الأعلى في شرح المناسك وشرح النفاية وبؤيد الأول قول الامام السرخسي في مبسوطه في آخر باب
 المواقيت ولو ان الصبي أهل الحج قبل أن يحتلم ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل أن يقف بعرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا
 الا أن يجدد احرامه قبل أن يقف بعرفة فحينئذ يجزه عن حجة الاسلام اه فلو وقف بعد الزوال ولو لمحطه ثم بلغ ليس له التجديد
 وان بقى وقت الوقوف لتمام حجه ٣٤٠ اذا حج بعد التمام لا يقبل النقض ولا يصح أداء حجتين في عام واحد بالاجماع كذا ذكره

القاضي محمد عبد
 شرحه خلاصة المناسك
 على لباب المناسك المختصر
 من شرحه الكبير عباب
 المسالك عن شيخه
 العلامة الشيخ حسن
 العجمي وذكر مثله
 الشيخ عبد الله العفيف
 في شرح منسكه مستدلا
 بقوله صلى الله عليه
 وسلم من وقف بعرفة
 ساعة من ليل أو نهار
 فلو أحرم صبي أو عبد فبلغ
 أو أعتق فحصى لم يجز عن
 فرضه

فقد تم حجه فن من صبيغ
 العموم ويشمل الصبي
 وقد قلنا بان حجه بغيره لا صحيح
 ويمتنع أداء حجتين نفل
 وفرض في سنة واحدة ثم
 قال وقد وقع الاختلاف
 في الافتاء في هذه المسئلة

معها الا بهما وفي وجوب الزوج عليها الحج معها ان لم تجدد محرما فن قال هو شرط الوجوب قال لا يجب
 عليها شيء من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من
 القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا لو أبيع له ومن قال انه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجح
 الحق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب ادائها فان هذه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز
 لا مطلقا توسط بين المالبة المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب أمر دائر مع واثبته
 فيثبت مع قدرة المال ليظهر أثره في الاجحاج والا يضاء واعلم ان الاختلاف في وجوب الايضاء اذا مات
 قبل أمن الطريق وان مات بعد حصول الامن فلا تفارق على الوجوب وأشار باشتراط المحرم أو الزوج
 الى ان عدم العدة في حقها شرط أيضا يجامع حرمة السفر عليها أي عدة كانت والعبرة لوجوبها وقت
 خروج أهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من الخجف بفتحتين مكان لا يعلوه الماء مستطيل
 فان لزمته العدة في السفر فسيأتى في محله ان شاء الله تعالى (قوله فلو أحرم صبي أو عبد فبلغ أو أعتق
 فحصى لم يجز عن فرضه) لان الاحرام انما ينعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا عندنا
 لكنه شبهه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به واعتبرنا الشبهة فيما نحن فيه احتياطا وفي اسناد
 الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقله فاحرم عنه
 أبوه صار محرما فينبغي أن يجرده قبله ويلبسه ازارا وردها ولما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه
 غير لازم ولذا لو أحصر وتخلل لادم عليه ولا جزاء ولا قصاء ولو جرده بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى
 الفرض أجزأه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلو
 جرده بعد عتقه لا يصح والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر أو مجنون فافاق وأسلم فحدد الاحرام
 أجزأهما قبل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح
 القدير وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه
 وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح فيفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا
 لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه المسئلة لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط

في زماننا من العصر بين من أفتى بعدم صحة تجديد الصبي الاحرام بعد ان دخل عليه وقت الوقوف لانه
 وهو بأرض عرفة محرم بالحج السفلى ومنهم من أفتى بصحة ذلك وقد بسط الكلام عليها في التذكرة العفيفية في فقه الحنفية اه
 لمخصا من حاشية المدنى على الدر المختار (قوله وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح) قال في النهر طاهران مقتضى صحة
 احرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل صحته عن المجنون بجماع عدم العقل في كل اه وقال المقدسي في شرحه أقول وفي البصر
 العميق لا حج على مجنون مسلم ولا يصح منه اذا حج بنفسه ولكن يحرم عنه وليه كما سيأتى ان شاء الله تعالى اه قلت وفي الذخيرة قال
 في الاصل وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون اه وفي الوالدية قبيل الاحصار وكذا الصبي يحجب به
 أبوه وكذا المجنون يقضى المناسك ويرمى الجمار لان احرام الاب عنهما وهما معا جازان كاحرامهما بنفسهما اه فهذه النقول

صريحة في ان المجنون كالصبي (قوله فالجاصل انه لا يكون مسلماً الخ) قال في الزهرجزمه باسلامه اذا أتى سائر الافعال ضعيفاً كما مر (قوله فالميقات مشترك الخ) قال في الزهر المواعيت جميع ميقات بمعنى الوقت المحدود واستعير للمكان أعني مكان الاحرام كما استعير المكان للوقت في قوله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون ومنه قولهم ووقته البستان وهو سهو وظاهر اذ المعنى كما في المغرب وغيره ميقاته بستان بنى عامر ولا ينافيه قول الجوهري الميقات موضع الاحرام لانه ليس من رايه التفرقة بين الحقيقة والمجاز وكأنه في البحر استند الى ظاهر ما في الصحاح فزعم انه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثاني وأعرض عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع (قوله المحلبي) أي العلامة محمد بن أمير حاج المحلبي تلميذ الحق ابن الهمام وشارح تحريره الاصولي وشارح منية المصلي وهو أقدم من المحلبي صاحب الملتقى وشارح ٣٤١ المنية أيضاً واسمه ابراهيم (قوله وان

كان هو الافضل) ذكر منسلاً على القاري في شرح اللباب انه يكره وفقاً بين علمائنا خلافاً لابن أمير حاج حيث قال هو الافضل أه أي الافضل تأخير المدني احرامه الى الحجفة وعبارة مست اللباب والمدني اذا جاوز وقته غير محرم

ومواقيت الاحرام ذو الحجفة وذات عرق الحجفة وقرن ويلم لاهلها ولمن مر بها

كره في لروم الدم خلاف وصحح سقوطه اه وقال شارحه واعلمه أشار الى ما في النخبة ان من كان في طريقه ميقاتان لا يجوز أن يتعدى الى الثاني على الأصح فالدم يكون

لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يكن للتجديد فائدة والجاصل انه لا يكون مسلماً الا بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئاً من محظورات الاحرام فان فيه الكفاية فرقاً بينه وبين الصبي (قوله ومواقيت الاحرام ذو الحجفة وذات عرق والحجفة وقرن ويلم لاهلها ولمن مر بها) أي الامكنة التي لا يتجاوزها الا فاقى المحرم خمسة فالميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا الثاني وسياً في الاول وذو الحجفة بضم الحاء المهملة وبالفاء يمينه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع وبينه وبين المدينة ستة أميال كما ذكره النووي وقيل سبعة كما ذكره الفاضل عياض ميقات أهل المدينة وهو بعد المواقيت وبهذا المكان آثار تسميه العوام آثار على قيل لان علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتل الجمن في بعض تلك الآثار وهو كذب من قائله كما ذكره المحلبي في مناسكه وذات عرق بكسر العين وسكون الراء فجميع أهل المشرق وهي بين المشرق والمغرب من مكة قيل وبينها وبين مكة مرحلتان والحجفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة واسمها في الاصل مهبة نزل بها سبل جحف أهلها أي استأصلهم فسميت بحجفة قال النووي بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهي قرية بين المغرب والشمال من مكة من طريق تبوك وهي طريق أهل الشام ونواحيها اليوم وهي ميقات أهل مصر والمغرب والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو مرحلتين وفي الصحاح انه بفتح الراء وان أو يسا القرني منسوب اليه ورد بانه يسكون الراء وان أو يسا منسوب الى قبيلة يقال لها بنو قرن بطن من مراد وهو ميقات أهل نجد وأما يللم فهو ميقات أهل اليمن وهو مكان جنوبي مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهذا هو المراد بقوله لاهلها وهذه المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة في الصحيحين وذات عرق في صحيح مسلم وسنن أبي داود وقوله وان مر بها يعني من غير أهلها وقد أفاد انه لا يجوز مجاوزة الجميع الا محرم ما لا يجب على المدني ان يحرم من ميقاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من آخرها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا مر على ذي الحجفة في ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الحجفة

متفرعاً على القول المقابل للاصح لكن الاظهر ان يقال وصحح عدم وجوبه لان من في طريقه ميقاتان مخير في أن يحرم من الاول وهو الافضل عند الجمهور ونحو جاعن الخلاف فانه متعين عند الشافعي أو يحرم من الثاني فانه رخصته وقيل انه أفضل بالنسبة الى أكثر أرباب النسك فانهم اذا أحرموا من الميقات الاول ارتكبوا كثيراً من المحظورات بعدد وبغيره قبل وصولهم الى الميقات الثاني فيكون الافضل في حقهم التأخير وهذا لا ينافي ما في البدائع من جاوز ميقاتان من هذه المواقيت من غير احرام الى ميقات آخر جازاً لان المستحب أن يحرم من الميقات الاول كذا روى عن أبي حنيفة انه قال في غير أهل المدينة اذا مروا على المدينة فجاوزوها الى الحجفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يحرموا من ذي الحجفة لانهم لما وصلوا الى الميقات الاول لزمهم محافظة حرمة فيكره لهم تركها اه ومثله ذكره القدوري في شرحه وبه قال عطاء وبعض المالكية والخمالية ووجه عدم التنافي ان حكم الاستحباب المذكور نظر الى الاحوط ونحو جاعن الخلاف وللسارعة والمبادرة الى الطاعة وان قوله الافضل التأخير بناء على فساد الزمان

ومكاثرة مباشرة العصيان ومثله قولهم التقديم على الميقات أفضل حتى قال بعض السلف من اتمام الحج الاحرام من دويره أهله
 لكنه مقيد بمن يكون مأموئاعن الوقوع في محظورات احرامه الا ان في قول أبي حنيفة في غير أهل المدينة اشارة الى ان أهل
 المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبي حنيفة فعنه انه لو لم
 يحرم من ذى الحليفة وأحرم من الحفة ان عليه دما وبه قال مالك والشافعي وأجدوعه ماسبق من قوله لا بأس فتحمل رواية وجوب
 الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم اهـ (قوله والا فاما آخر المواقيت الخ) أى والا نقل بان المراد بالمحاذاة المحاذاة القريبة يلزم
 عليه أن لا يجب على الشامي كالمصري الاحرام من الحفة بل يجوز له تجاوزها والاحرام بعد هاجين يحاذي قرن المنازل لانه آخر
 المواقيت باعتبار المحاذاة فينا في ٣٤٢ ما مر من وجوب الاحرام من الحفة وقوله ذكر كرى الخ يسان لذلك مع زيادة (قوله ذكر كرى

بعض أهل العلم من
 الشافعية) يعني به الشيخ
 شهاب الدين ابن حجر
 شارح المنهاج والشمل
 وغيرهما وكان من
 اجلائهم وقد أدركته في
 آخر عمره كذا في النهر
 قال وأقول في الجواب
 الثاني ما لا يخفى لان من
 لا يمر على المواقيت يحرم
 اذا حاذى آخرها قربت
 المحاذاة أو بعدت (قوله
 عند عدم المرور على
 المواقيت) أخذ التمسيد
 به من قولهم المنقول
 ساقا ومن كان في بحر
 أو بر لا يمر بواحد من هذه
 المواقيت الخ (قوله لانه
 حينئذ لم يكن سفره للحج)
 هذا التعليل يفدانه
 لا ترتفع المخالفة بخروجه
 بعد الى أحد المواقيت

كالمصري لكن قيل ان الحفة قد ذهبت أعلامها ولم يبق بها الا رسوم خفية لا يكاد يعرفها الا سكان
 بعض البوادي ولهذا والله أعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى برباض وبعضهم يجعله
 بالغين احتياطاً لانه قبل الحفة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا ومن كان في بر أو بحر لا يمر
 بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن
 يجتهد وادام يكن بحيث يحاذي فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من
 الميقات والا فاما آخر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكرى بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين
 بمكة في الحجة الرابعة للعبد الضعيف ان المحاذاة حاصله في هذا الميقات فينبغي على مذهب الحنفية أن
 لا يلزم الاحرام من رابع بل من خليف القرية المعروفة وانه حينئذ يكون محاذيلاً آخر المواقيت وهو
 قرن فاجبته بجوابين الاول ان احرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الحفة
 وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياطاً والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت
 الثاني ان مرادهم المحاذاة القريبة ومحاذاة المسارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم
 بحقيقة الحال أطلق في الاحرام فشمع احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهم ما في حق الآفاقي
 وشمل ما اذا كان قاصداً عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد
 قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة وأستوى فيه الكل وأما دخوله صلى الله
 عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصاً بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك
 اليوم مكة حرام لم تحل لاحد بعدى وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير
 احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال وقيدنا بقصد مكة لان
 الآفاقي اذا قصد موضعاً من المحل كخليص يجوز له أن يتجاوز الميقات غير محرم واذا وصل اليه التحق
 بأهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج أو العمرة وهى الحيلة لمن
 أراد أن يدخل مكة بغير احرام وينبغي أن لا تجوز هذه الحيلة للأموال الحج لانه حينئذ لم يكن سفره
 للحج ولانه مأموئع آفاقياً واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجة مكية فكان مخالفاً وهذه

المسئلة

واحرامه منه ونقل كلام المؤلف هذا الشيخ حنيف الدين المرشدى في شرح منسكه وأقره ونقله

عنه القاضى محمد عيسى في شرح منسكه كفى حاشية المدنى على الدر المختار ثم قال فيها ونقل المنلا على القارى في رسالته المسماة
 بيان فعل الحمر اذا دخل مكة من حج عن الغيراه وقعت مسئلة اضطرر فيها فقهاء العصر وهى ان الآفاقي الحاج عن الغير اذا انفصل
 عن الميقات بغير احرام للحج هل هو مخالف أم لا فقبيل نعم فيبطل حجّه عن الآفروان عاد الى الميقات وأحرم وقيل لا بل عليه أن
 يرجع الى الميقات ويحرم عن الآفروان على الاولون على ظاهر ما في المنسك الكبير للسندى ان من شروط صحة الحج عن الآفروان
 أن يحرم من الميقات فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن في قولهم جميعاً ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لانه مأموئع
 ميقاتية اهـ ولا يصح الاعتماد عليه لان الشرط فرض لا يثبت الا بدليل قطعى فمجرد قوله من غير نقله عن مجتهد او اسناده الى
 دأبيل غير مقبول وأطال الى ان قال وبما ذكرناه أفق الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومى في منسكه وأفسق به أيضاً الشيخ على

المقدسي ونقل فتواه فراجعها اه ما في الحاشية ملخصاً أقول وفي رده ما ذكره السندی نظراً لان المسئلة منقولة والمقلد متبع
 للجمهور وان لم يظهر دليله في التارخانية عن المحيط ولو أمر بالبحر فاعترض من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الحاشية ولا يجوز
 ذلك عن حجة الاسلام عن نفسه وكذلك لو حج ثم اعتمر كان مخالفاً عند العامة وفي المحيط ولو أمر بالعمرة فاعترض أو لا ثم حج عن نفسه
 لم يكن مخالفاً وان حج أولاً ثم اعتمر فهو مخالف اه فليتأمل فقد يقال انه جعل مخالفاً لكونه أحرم أولاً بغير ما أمر به فقد جعل
 سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط احرام المأمور من الميقات وانه لا يقع عن الأمر وان عاد الى الميقات اذ لم يفعل أولاً نسكاً لم يؤمر به
 فينبغي التفصيل وهو انه ان جاوز الميقات بلا احرام قاصداً للبيتان ثم دخل مكة ثم ٣٤٣ خرج الى الحل وقت الاحرام

فأحرم من الميقات عن
 الأمر مجبوز لانه صار
 آفاقاً كما يأتي وان فعل
 نسكاً غير ما أمر به قبل
 احرامه عن الأمر يكون
 مخالفاً وان عاد الى الميقات
 وأحرم عنه من الميقات
 فنامل (قوله أجمعوا على
 انه مكروه الخ) كذا نقل
 القهستاني الاجماع عن
 التهمة ثم قال وفي المحيط

وضع تقديمه عام الا عكسه
 ولداً له الحل والمكي
 المحرم للحج والحل للعمرة

ان أمن من الوقوع في
 محذور الاحرام لا يكره
 وفي النظم عنه انه يكره
 الا عند أبي يوسف (قوله
 فلا يدخل المحرم عند قصد
 النسك الاحرام) قال
 العلامة الشيخ قطب الدين
 في منسكه ومما يجب
 التنقظ له سكان جدة بالحج
 وأهل جدة بالمهمل

المسئلة يكثر وقوعها فين يسافر في البحر الملح وهو مأثور بالحج ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن
 يقصد البندر المعروف بجدة ليدخل مكة بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه لو أحرم بالحج فان
 المأمور بالحج ليس له ان يحرم بالعمرة (قوله وضع تقديمه عليها ليعكسه) أي جاز تقديم الاحرام على
 المواقيت ولا يجوز تأخيرها عنها أما الاول فلقوله تعالى وأتوا الحج والعمرة لله وفسرت الصحابة الاتمام
 بان يحرم بهامن ديرة أهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الأقصى
 بحجة أو بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر رواه الامام أحمد ولم يتكلم المصنف على أفضلية
 التقديم وعدمها لما ان فيه تفصيلاً ذكره في السكافي وهو ان التقديم أفضل اذا كان على نفسه ان
 لا يقع في محذور لان المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثواباً لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على
 الاشهر أجمعوا على انه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محذور او لا كما أطلقه في الجمع ومن
 فصل كصاحب الظهيرية قياساً على الميقات المكي فقد أخطأ وانما كرهه مطلقاً قبل الميقات الزماني
 شبهه بالركن وان كان شرطاً فيراعى مقتضى ذلك الشبهة احتياطاً ولو كان ركناً حقيقة لم يصح قبل
 أشهر الحج فان كان شبهه به كره قبله الشبهة وقربه من عدم الصحة ولشبهه الركن لم يميز لفأث الحج
 استدامة الاحرام لمقتضى به من قابل وأما الثاني فلقوله عليه السلام لا تجاوز أحد الميقات الاحراما
 ووافدة التاقية بالمواقيت الخمسة المنع من التأخير (قوله ولداً له الحل) أي الحل ميقات من كان
 داخل المواقيت وهو بكسر الحاء الموضع التي بين المواقيت والمحرم ولا يرق بين أن يكون في نفس
 الميقات أو بعده كما نص عليه محمد في كسبه وقول الحق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن
 يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير متصو ولا مصنفين وانما
 المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل ميقاته لان خارج المحرم كله كان واحداً في حقه والمحرم
 حدى حقه كالميقات للآفاقى فلا يدخل المحرم عند قصد النسك الاحراماً وأما عند عدم هذا
 القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة كما يكي اذا خرج من المحرم لحاجة له أن يدخل
 مكة بغير احرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالأفاقى فان جاوزه فليس له أن يدخل
 مكة من غير احرام لانه صار آفاقاً (قوله ولما يكي المحرم للحج والحل للعمرة) أي ميقات المكي
 اذا أراد الحج المحرم فان أحرم له من الحل لزمه دم واداراد العمرة المحل فاذا أحرم بهامن المحرم

وأهل الاودية القريبة من مكة فانهم في الغالب يأتون الى مكة في سادس ذي الحجة أو في السابع بغير احرام ويحرمون من مكة للحج
 فعلى من كان حنيفياً منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل المحرم والا فعليه دم لجأوزه الميقات بغير احرام لكن للنظر هنا مجال اذا أحرم
 هؤلاء من مكة كما هو معتادهم وتوجهوا الى عرفته فينبغي أن يسقط عنهم دم الجأوزه بوصولهم الى أول الحل لمبلين لانه عود منهم
 الى ميقاتهم مع الاحرام والتلبية وذلك مسقط لدم الجأوزه اللهم الا أن يقال لا يعد هذا عوداً منهم الى الميقات لانهم لم يقصدوا العود
 اليه لتلافى ما لزمهم بالجأوزه بل قصدوا التوجه الى عرفته ولم أحدم تعرض لذلك والله أعلم بالصواب اه وقد نقله الشيخ عبد
 الله العفيف في شرحه وأقره وقال القاضي محمد عبيد في شرح منسكه والظاهر السقوط لان العود الى الميقات مع التلبية مسقط سواء
 نوى العود أو لم ينو لمحصل المقصود الذي هو التعظيم اه كذا في حاشية المدنى على الدر المختار

(قوله والمراد بالمكي الخ) فسر في النهر المكي بساكن مكة وقال أما القاري في حرمها فليس بمكي وإن أعطى حكمه واعترض المؤلف بان ما قاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بلا دليل (باب الاحرام) (قوله وهو في الشريعة نية النسك الخ) قال في النهر هو شرعا الدخول في حرمة مخصوصة أي التزامها غير أنه لا يتحقق شرعا إلا بالنية مع الذكروا الخصوصية كذا في الفتح فهما شرطان في تحققه لا جزآن لما هيته كما توهمه في البحر (قوله أو التحصية) قال الرملي أي الاتيان بشئ من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكر يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تقلد البدنة كما في المستصفي (قول المصنف والغسل أفضل) قال المرشدي في شرحه وهذا الغسل أحد الاغسال المسنونة في الحج نائبا لدخول مكة نالها للوقوف بعرفة رابعها للوقوف بمزدلفة خامسها الطواف اذ يارة سادسها وسابعها وثامنها رمي الجمار في أيام التشريق تاسعها الطواف الصدر عاشرها لدخول حرم المدينة قال في البحر العميق ٣٤٤ ولا غسل لرمي جرة العقبة يوم النحر اه كذا في حاشية المدني (قوله قال الشارح الخ)

لزمه دم لانه ترك ميقاته فيهما وهو مجمع عليه والمراد بالمكي من كان داخل الحرم سواء كان بمكة أولا وسواء كان من أهلها أولا وبه يعلم ان المراد بدخول المواقيت من كان ساكنا في الحل والله سبحانه أعلم

(باب الاحرام)

احرم الرجل اذا دخل في حرمة لا تنهك من ذمة وغيرها وأحرم للحج لانه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل اذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر الحرام وأحرم لغة في حرمة العطية أي منعه كذا في ضياء المحلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك من حج أو عمرة مع الذكر أو التحصية على ماسيا أي وهو شرط صحة النسك ككبيرة الافتتاح في الصلاة والصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين الاول انه اذا تم الاحرام للحج أو للعمرة لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي أحرم به وإن أفسده الا في القوات فيعمل العمرة والا لا حصار فيذبح الهدى الثاني انه لا بد من قضاءه مطلقا ولو كان مظنونا فلو أحرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضي فيه والقضاء ان أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فانه لا قضاء لو أفسده (قوله واذا أردت ان تحرم فتوضأ والغسل أفضل) قد تقدم دليله في الغسل وهو للنظافة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض أو النفساء أو الصبي لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نسفت فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشرع التيمم له عند الجمر عن المساء قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدين يعني ان الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشرع التيمم لهما عند الجمر وفيه نظرا لان التيمم لم يشرع لهما عند الجمر اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلال فيه لانه ملوث ومغير لكن جعل طهارة ضرورة اداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعيدين

وعبارته والمراد بهذا الغسل تحصيل النظافة وازالة الرائحة لا الطهارة حتى تؤمر به الحائض والنفساء ولا يتصور حصول الطهارة لها ولهذا لا يعتبر التيمم عند الجمر عن المساء بخلاف الجمعة

(باب الاحرام)

واذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل والعيدين انتهت قال في النهر وعزاه في المعراج الى شرح بكر (قوله وفيه نظرا لان التيمم الخ) قال في النهر أقول فيه نظرا ذمناه على ان المخالفة راجعة الى قواه ولهذا لا يعتبر التيمم عند

وأشار

الجمر والظاهر رجوعها الى قوله والمراد بهذا الغسل

تحصيل النظافة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعيدين فانه يلاحظ فيهما مع النظافة الطهارة أيضا لانه انما شرع للصلاة ولذا لم تؤمر به الحائض والنفساء مع انه قد قيل بأنهما يحضران العيدين كما مر نعم ما في الكافي هو التحقيق اه قال الشيخ اسمعيل والانصاف ان أصل عبارة الزيلعي موهمة شرعية التيمم لهما والمراد لا يدفع الا براد ثم عبارة البحر موهمة أيضا حيث نقل عن الكافي التسوية وظاهرها بالنظر الى عدم التيمم وليست كذلك بل من حيث قيام الوضوء مقام الغسل ولفظها فعلم ان هذا الاغتسال للنظافة لزول ما به من الدرن والوسخ فيقوم الوضوء مقامه كما في العيدين والجمعة لكن الغسل أحب لان النظافة به أتم اه والاقامة حكاها التيمي عن القدوري بلفظ قال القدوري كل غسل للنظافة فالوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعيدين اه ولا يخفى ان التسوية في عدم التيمم وان لم تكن صريحة لكنها معلومة من تفريعه قيام الوضوء مقام الغسل على كونه للنظافة واذا كان للنظافة لا يعتبر التيمم لعدمها فيه وحيث سوى بين الاحرام والجمعة والعيدين في قيام الوضوء مقامه المفرد على ما ذكره التسوية في

عدم اعتبار التيميم بين الكل (قول المصنف والبس اذا اراد الخ) ويدخل الرداء تحت اليد اليمنى ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوقا كذا في الخزانة ذكره البرجندي في هذا الفصل وهو موهم ان الاضطباع يستحب من أول أحوال الاحرام وعليه العوام وليس كذلك فان محل الاضطباع المسنون انما يكون قبيل الطواف الى انتهائه لا غير كذا في شرح الباب لمنلا على القارى وقال المرشدى في شرح مناسك التكنز وهو الاصح وانه هو السنة ونقله الشيخ رجة الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح وقال الفاحاصل ان أكثر كتب المذهب ناطقة بان الاضطباع يسن في الطواف لاقبله في الاحرام وعليه تدل الأحاديث وبه قال الشافعي اه كذا في حاشية ٣٤٥ المندني على الدر المختار (قوله والافساتر

العورة كاف) فيجوز في ثوب واحد أو أكثر من ثوبين وفي أسودين أو قطع خرق مخيطة والأفضل أن لا يكون فيها خياطة اه لباب المناسك (قول المصنف وصلى ركعتين) قال في التتارخانية وفي المحيط وان قرأ في الركعة الأولى بفاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بفاتحة الكتاب

والبس اذا اراد ورداء جديدين أو غسيلين وتطيب وصل ركعتين

وقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو أفضل وفي الظهيرية قال الشيخ الواعظ الاسكندر ان كثيرا من علمائنا يقرؤون بعد الفراغ من سورة قل يا أيها الكافرون ربنا

وأشار المصنف الى انه يستحب لمن أراد كمال التتميم من قص الاطفار والشارب وحلق الابطين والعانة والرأس لمن اعتاده من الرجال أو أراد به والاقتصر بحه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالخطمي والاشنان ونحوهما ومن المستحب عند ارادته جاعز وجته أو جاريته ان كانت معه ولا مانع من الجماع فانه من السنة (قوله والبس اذا اراد جديدين أو غسيلين) لانه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه كمار واه مسلم ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عناه والازار من السرة الى ما تحت الركبة ذكره يوث كفي ضياء المحلوم والرداء على الظهر والكتفين والصدر ويشده فوق السرة وان غرز طرفيه في ازاره فلا بأس به ولو خلله بخلال أو مسله أو شده على نفسه بجمل أساء ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة والافساتر العورة كاف كفي الجمع وأشار بتقديم الجديد الى أفضليته وكونه أبيض أفضل من غيره كالتكفيس وفي عدم غسل الثوب العتيق تركه للمستحب ولا يخفى ان هذا في حق الرجل (قوله وتطيب) أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الاحرام أطلقه فشمع ما تبقى عينه بعده كالمسك والغالية وما لا تبقى الحديث عائشة في الصحيحين كنت أطيّب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحرامه قبل أن يحرم وفي لهما كافي أنظر الى ويص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحرامه قبل أن يحرم وفي لفظ لمسلم كافي أنظر الى ويص المسك وهو البريق والمعان وكرهه محمد بما تبقى عينه والحديث حجة عليه وقيدنا بالبدن اذا لجوز التطيب في الثوب بما تبقى عينه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما قالوا وبه نأخذ والفرق لهما بينهما انه اعترف بالبدن تابعاعلى الاصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعوا المقصود من استنائه حصول الارتفاق به حالة المنع منه كالسحور للصوم وهو يحصل بما في البدن فاعني عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الاحرام لان الحاج الشعث التفل وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية ان ما عن محمد رواية ضعيفة وان مشهور مذهبه كذهبهما (قوله وصل ركعتين) أي على وجه السنة بعد اللبس والتطيب لانه عليه السلام صلاهما كافي الصحيحين ولا يصلحهما في الوقت المذكور وتجزئه المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقائه الدخول في الخ ويقول بلسانه مطا بقا لجناحه اللهم اني أريد الخ فيسره لي وتقبله مني لاني محتاج في أداء أركانه الى تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداء بالتحليل ولده عليهما السلام حيث قال ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في

٤٤ - بجر ثاني لا ترغ قلوبنا الآية وبعد الفراغ من قل هو الله أحد ربنا آت من لدنك رجة وهي لنا من أمرنا رشا (قوله أي على وجه السنة) صرح بالسنة في السراج وفي النهر هذا الأمر أي قوله وصل للتدب وفي الغاية السنة اه لكن قد يقال بنا في كونها سنة اجزاء المكتوبة عنها فلذا مشى في النهر على التدب نامل (قوله وتجزئه المكتوبة) كذا جزم به في الباب قال شارحه وفيه نظر لان صلاة الاحرام سنة مستقلة كصلاة الاستحارة وغيرها مما لا تنوب الفريضة منها بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فانه ليس لهما صلاة على حدة كما حققه في فتاوى الحجة فتتأدى في ضمن غيرها أي صافق قول المصنف في المنسك الكبير وتجزئ المكتوبة عنها كتحية المسجد قياسا مع الفارق وهو غير صحيح اه لكن في حاشية المندني انه رده المرشدى

(قوله فإياي بالتلبية الحج) قال الرمي أشار إلى أن قوله في المتر تنوي بها ليس باضمار قبل الذ كر لان قوله لب يدل على ذلك ذكره العيني (قوله وفي بعض النسخ الحج) أي قبل قوله وللب ولهذا قال وللب بعد وتقبله مني (قوله بيان للكل الحج) قال في لباب المناسك وتعيين النسك ليس بشرط فصحح مبهما وبما أحرم به الغير ثم قال في محل آخر ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو مبهم فيلزمه حجة أو عمرة وقبده شارحه بما إذا لم يعلم بما أحرم ٣٤٦ به غيره (قوله والافصح الحج بمطلق النية) أي وعليه التعيين قبل الشروع في الأفعال

والألم يصح الحج بل هو عمرة كما يعلم من للاحقه (قوله ولم يذكر في الكتاب الحج) قال في شرح اللباب ولو

ولب دبر صلاتك تنوي بها الحج وهي ليبيك اللهم ليبيك لا شريك لك ليبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك وزد فيها ولا تنقص

أحرم بالحج ولم ينو فرضا ولا تطوعا فهو فرض أي فيقع عن حجة الاسلام استحسانا بالاتفاق في ظاهر المذهب وقيل يقع نفلا ولو نوى الحج عن الغير أو التذرا أو النفل كان عمانوى وان لم يحج للفرض أي حجة الاسلام كذا ذكره غير واحد وهو الصحيح المعتمد المنقول الصريح عن أبي حنيفة وأبي يوسف من أنه لا يتأدى الفرض بنية النفل في هذا الباب وروى عن أبي يوسف وهو مذهب الشافعي أنه يقع عن حجة الاسلام ولو نوى للنذور والنفل معاقيل هو نفل وهو قول محمد وقيل نذر

العسير لا في اليسير وأدأوها يسير عادة كذا في الكافي وقدمنا ما فيه من الخلاف في بحث نية الصلاة (قوله وللب دبر الصلاة تنوي بها الحج) أي لب عقبها ما وبإياي بالتلبية الحج والدبر بضم الباء وسكونها آخر الشيء كذا في الصحاح وإنما يلي لما صح عنه عليه السلام من تلبيته بعد الصلاة وفي قوله تنوي بها إشارة إلى أن ما ذكره المشايخ من أنه يقول اللهم اني أريد الحج إلى آخره ليس محصلا بنية ولهذا قال في فتح القدير ولم نعلم أن أحدا من الرواة لنسكه روى أنه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا أن الذ كر باللسان حسن لي مطابق القلب وعلى قياس ما قدمناه في نية الصلاة إنما يحسن إذا لم تجتمع عزيمته ولا فلا والمحصل أن التلفظ باللسان بالنية بدعة مطلقة في جميع العبادات وفي بعض النسخ وقل اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني وللب وقوله تنوي الحج بيان للكل والافصح الحج بمطلق النية وإذا أبهم الأحرام بأن لم يعين ما أحرم به جاز وعليه التعيين قبل أن يشرع في الأفعال والأصل حديث على رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال أهلت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا إذا أحصر قبل الأفعال فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاءؤها لا قضاء حجة وكذا إذا جامع وأفسد وجب عليه المضى في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب أن حجة الاسلام تتأدى بنية التطوع اه والمنقول في الأصول أنها لا تتأدى بنية النفل وتتأدى بمطلق النية نظرا إلى أن الوقت له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول للثاني والثاني للاول (قوله وهي ليبيك اللهم ليبيك ليبيك لا شريك لك ليبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) هكذا روى أصحاب الكتب الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تنية يراد بها التكثير وهو ملزوم للنصب والاضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبته اجابته بعد اجابة إلى ما لا نهاية له وكأنه من أل ب بالمكان إذا أقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومفرد ليبيك لب واختلف في الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل إبراهيم الحليل عليه السلام ورخه المصنف في الكافي وقال انه الاظهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في همران الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر والفتح واختار في الهداية أن الأوجه الكسر على استثناف الثناء وتكون التلبية للذات وقال الكسائي الفتح احسن على انه تعليل للتلبية أي ليبيك لان الحمد ورجع الاول في فتح القدير بان تعليل الاجابة التي لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استثناف الثناء لا ينبغي مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستأنفا كافي قولك علم ابنك العلم ان العلم نافع قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وهذا مقرر في مسائل العلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منهما ما يحمل على الاول لا لوليته ولا كثرية بخلاف الفتح ليس فيه سوى انه تعليل (قوله وزد فيها ولا تنقص) أي في التلبية ولا تنقص منها وازيادة مثل ليبيك وسعديك والخير بيدك والرغباء اليك والعمل ليبيك اه

وهو قول أبي يوسف والاول أظهر وأحوط والثاني أوسع ويؤيده انه لو نوى فرضا ونفلا فهو فرض اه متناوشر حاملا لمخصا الخلق وفي منته أحرمت شي ثم نسيه لرمه حج وعمرة يقدم أفعالها عليه ولا يلزمه هدى القرآن (قوله فلاول للثاني) أي عدم تأديها بنية النفل لشبهه الظرفية كالصلاة والثاني للاول أي وتأديها بمطلق النية لشبهه المعيارية كالصوم (قول المصنف وزد فيها) أي زد على هذه الالفاظ ما شئت كذا في الشرح قال في النهر فالظرف بمعنى على لان الزيادة إنما تكون بعد الا تيان بها لا في خلالها كافي السراج

(قوله فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى) قال في النهر فيه نظر في الفتح التلبية مرة شرط والزيادة سنة قال في المحيط حتى لا يلزمه الاساءة تركها ثم قال ان رفع الصوت بها سنة فان تركه كان مبدئاً اهـ والنقص بالاساءة اولى اهـ لكن في الفتح أيضاً ويستحب في التلبية كلها رفع الصوت من غير أن يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف وقد نقله ٣٤٧ المؤلف عن الحلبي وقد ينازع في دعوى

الاولوية على انه قد ذكر المؤلف فيما سبق ان الاساءة دون الكراهة فليتأمل (قوله افادانه لا يكون محرماً الا بهما) قال في النهر ثم ان هذه العبارة لا يستفاد منها الا انه يصير محرماً عند النسبة والتلبية اما ان الاحرام بهما أو باحدهما شرط ذكر الآخر فلا وذكر الشهيد انه يصير شارعاً بالنية لكن عند التلبية

الحلق غفار الذنوب لبيك ذا النعمة والفصل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الآخرة كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا وأما النقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح المجمع انه مكروه اتفاقا والظاهر انها كراهة تنزيهية لما ان التلبية انما هي سنة وان الشرط انما هو ذكر الله تعالى فارسياً كان أو عربياً هو المشهور عن أصحابنا وخصوص التلبية سنة فاذا تركها أصلاً ارتكب كراهة تنزيهية فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر طاهر وقول من قال ان التلبية شرط مراده ذكر بقصده التعظيم لا خصوص ما قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة في الاذان غير مشروعة لانه للاعلام ولا يحصل نفي المنعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي مشروعة لانه محل الدكر والشاء (قوله فاذا البيت ناو يا فقد احرمت) أو ادانه لا يكون محرماً الا بهما فاذا أتى بهما فقد دخل في حرمت مخصوصة فهما عين الاحرام شرعاً وذكر حسام الدين الشهيد انه يصير شارعاً بالنية لكن عند التلبية لا بالنية كما يصير شارعاً في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا بالتكبير ولا يصير شارعاً بالنية وحدها قياساً على الصلاة وروي عن أبي يوسف ان النية تكفي قياساً على الصوم بجامع انهما عبادة كف عن الخطوران وقياساً اولى لانه التزام أفعال كالصلاة لا مجرد كف عن التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه والمراد بالتلبية شرط من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكر يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفي وذكر الاستبجائي انه لو ساق هدياً فاصد الى مكة صار محرماً بالسوق نوى الاحرام أو لم ينوشياً وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى ثم اذا احرم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سراً وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالماثور فهو حسن (قوله فاتق الرفت والفسوق والحدال) للآية الكريمة فلا رفت ولا فسوق ولا جدال في الحلم وهذا نهى بصيغة النفي وهو آكد مما يكون من النهي كانه فيل فلا يكون رفت ولا فسوق ولا جدال في الحلم وهذا لانه لو بقي اخبار التطرق الحلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفاؤها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفث الجماع لقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائك وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفتاً بحضرة النساء حتى روى انه كان ينفذ في احرامه

والفسوق والحدال

لها كشروعه في الصلاة لكن عند التكبير لانه كذا في الفتح تبعاً للشارح وبه اندفع ما قد يتوهم من ظاهر كلام المصنف انه يصير شارعاً بالنية بشرط النية مع ان المحكي عن الشهيد عكسه كما مر ومن ثم غير بعض المتأخرين العبارة فقال اذا نوى ملياً فقد احرم لان الاصل في انعقاد الاحرام هو النية وأنت خير بانه اذا كان

وهن يمشين بناهيمسا * ان يصدق الطير نك لميسا

فقبل له أترفت وأنت محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء والضمير في هن للابل والهميس صوت نقل اخفاها وقيل المشي الخفي وليس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما نريد ان يصدق الغال والفسوق المعاصي وهو منهى عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام أشد كلبس المحرر في الصلاة والنظرب في قراءة القرآن والحدال المحصومة مع الرفقاء والمحمد والمكارين ومن ذكر من الشارحين ان المراد

المفاد انما هو صيرورته محرماً عندهما والعبارة تارة على حد سواء (قول المصنف فاتق الرفت الخ) قال في النهر الفاء فصيغة أي اذا أحرمت فاتق واعلم انه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ان ذلك من ابتداء الاحرام لانه لا يسمى حاجاً قبله

(قوله بحديث أبي قتادة) وهو ما رواه الشيخان أنه عليه السلام قال حين سأله عن لحم حمار وحش اصطاده أبو قتادة هل منكم من أمره أو أشار إليه قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمه على حله على عدم الإشارة والامركذا في التبيين وقد أحال المؤلف على ماسيا في محله الجنابات ولم يذكره هناك بل قال والحديث أبي قتادة السابق ثم انه ليس في الحديث التصريح بالدلالة بل بالامر والإشارة لكن الحديث في الهداية بلفظ هل أشرتم أو أعنتم أو ذلتم فقال لا فقال اذن فكلوا ولكن قال المحافظ ابن حجر في التخريج متفق عليه بلفظ هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها وأشار إليها قال لا قال فكلوا ما بقي من لحمها ولمسلم والنسائي هل أشرتم أو أعنتم قالوا لا قال فكلوا اه وسأني في الجنابات ان الدلالة التحقت بالقتل استحسانا وسأني ابضا حه ان شاء الله تعالى وزاد في الباب هنا والاعانة عليه قال شارحه أي بنوع من أنواع ٣٤٨ الاعانة كاعانة سكين أو منسالة رمح أو سوط اه (قوله كل شيء معمول على قدر

البدن أو بعضه) يدخل فيه القفازان وهما ما يلبس في اليدين قال في شرح اللباب وكذا أي

وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه ولبس القميص والسر اويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين الا ان لا تجدا النعلين وأقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر الا أن يكون غسلا لا ينفض

يحرم لبس المحرم القفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من انه يحرم عليه لبس القفازين في يديه عند الأئمة الأربعة وقال الفارسي ويلبس المحرم القفازين ولعله محمول على جوازه مع الكراهة في

به مجادلة المشركين بتقديم الحج وتأخيرها أو التفاضل بذكر آباائهم حتى انتهى ذلك الى القتال فانه يناسب تفسير المجادل في الآية لا الجدال في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الاول وفي المحيط اذا رقت يفسد وجهه واذا فسق أو جادل لالان الجماع من محظورات الاحرام اه ولا يخفى انه مقتضى ما قبل الوقوف بعرفة والا فلا فساد في الكل (قوله وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه) أي فأتى اذا أحرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في المستصفى أريد بالصيد هنا المصيد اذ لو أريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح إسناد القتل إليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الإشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سألني والفرق بين الإشارة والدلالة ان الإشارة تقتضي المحضرة والدلالة تقتضي الغيبة (قوله ولبس القميص والسر اويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين الا أن لا تجدا النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر الا أن لا يكون غسلا لا ينفض) كما دل عليه حديث الصحيحين والسر اويل أعجمية والجمع سر اويلات منصرف في أحد استعماليه ويؤنث والقباء بالمد على وزن فعال بالفتح والورس صبغ أصفر يؤتى به من اليمن واختلف في قولهم لا ينفض ف قيل لا يفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب لا للتناثر ألا ترى انه لو كان ثوبا مصبوغا له رائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فإن المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القباء ان يدخل منكبيه ويديه في كفيه لانه لو لم يدخل يديه في كفيه فانه يجوز عندنا خلافا لرفر كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند عقد الشراك فيما روى هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فانه العظم الناتئ أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني جملة عليه احتياطا كذا في فتح القدير أي جل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان أكثر كشفا وهو فيما قلنا والحاصل انه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم سر موزة كان أو مداسا أو غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزردة والبرنس وخرج باللبس الارتداء بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذ كرا الحاي في مناسكه ان ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط به بخياطة أو تلزيق بعضه ببعض أو غيرهما أو يستمسك عليه بنفس لبس مثله الا المكعب ويدخل

في

حق الرجل فان المرأة ليست ممنوعة عن لبسهما وان كان

الاولى لها أن لا تلبسهما لقوله عليه الصلاة والسلام ولا تلبس القفازين جميعا بين الدلائل كذا ذكره ولكن ليس فيه ما يدل على ان الرجل ممنوع من تعظية يديه اللهم الا أن يقال هو نوع من لبس الخيط والله أعلم اه وقال السندی في المنسك الكبير وما ذكره الفارسي من جواز لبسهما خلاف كلمة الاصحاب لانهم ذكر جواز لبسهما فيما يختص بالمرأة قال في البدائع لان لبس القفازين لبس لا تعظية وانها غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام ولا تلبس القفازين نهى نذب جملناه عليه جميعا بين الدلائل بقدر الامكان اه وعلى هذا فقول السندی في مناسكه المتوسط المسمى باللباب انه يباح له تعظية يديه أراد به تعظيتهما بنحو منسديل لان التعظية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس القفازين

(قوله ولم أر من صرح الخ) قال في النهري لباب المناسك ولو وجد النعلين بعد لبسهما أي لبس الخفين المقطوعين يجوز له الاستدانة على ذلك ويجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين اه قال شارحه ٣٤٩ لكنه لا ينافي الكراهة المرتبة

على مخالفة السنة وقال قبله ما حاصله حكى الطبري عن أبي حنيفة انه اذا كان قادرا على النعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما لكان هذا خلاف المذهب ولعله رواية عنه والظاهر ان لبسهما حينئذ مخالف للسنة فيكرة وتحصل به الاساءة وقال ابن الهمام اختلف المشايخ في جوازه

وستر الوجه والراس وغسلهما بالخطمي ومس الطيب وحلق رأسه وقص شعره ونظفه لا الاغتسال ودخول الحمام والاستئصال باليد والمحمل وشد الهيمان في وسطه

ومقتضى النص انه مقيد بما اذا لم يجد نعلين أقول الظاهر ان قصد عدم وجدان النعلين لوجوب قطع الخفين بخلاف ما اذا وجد أو انه لا يجب القطع حينئذ لئلا فيه من اضاعه المال عبثا وهو لا ينافي ما اذا قطعهما ولبسهما مع وجود النعلين اه (قوله وهو في غيره مفقود) أي بقاء

في الخفين المجوز بان ولم أر من صرح بما اذا كان قادرا على النعلين فهل له ان يقطع الخفين أسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكلامهم انه لا يجوز بمعنى لا يحل لما فيه من اتلاف ماله لغير ضرورة (قوله وستر الوجه والراس) أي واجتنب تغطيتهما بالحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا رأسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة مليبا وأعلم ان أئمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم المحي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم فان حكمه عندنا كسائر الاموات في تغطية الوجه والراس والشافعية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة وأجاب في غاية البيان عن أئمتنا بأنهم انما لم يعملوا به في الموت لانه معارض بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث والا حرام عمل فهو منقطع فيغطي العضوان ولهذا لا يبنى المأمور بالحج على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المرأة لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه للاحرام أولى والمراد بستر الرأس تغطيتهما بما يغطي به عادة كالثوب احتراز عن شيء لا يغطي به عادة كالعدل والطبق والاجانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصاية ولهذا ذكر قاضيان في فتاواه انه لا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه ولا بأس بان يضع يديه على أنفه (قوله وغسلهما بالخطمي) أي واجتنب غسل رأسه ولحيته بالخطمي واللحية لما كانت في الوجه أعاد الضمير عليهما وان لم يتقدم لهما ذكر وجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويابن الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابنة والافطار بالاقطار في الاحليل والخطمي بكسر الحاء نبت يغسل به الرأس وقيد بالخطمي لانه لو غسل رأسه بالمحرض والصابون لاشئ عليه باتفاقهم (قوله ومس الطيب) أي واجتنبه مطاقي الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث النفل وهو بكسر العين مغير الرأس والنفل بكسر الفاء تارك الطيب وهو في اللغة نقبض الخبث وفي الشريعة هو جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والخناء ولم يذكر المصنف هنا الدهن كما في الوافي اما انه أصل الطيب فدخل تحته واما للاختلاف كما سيأتي في باب الجنائيات (قوله وحلق رأسه وقص شعره ونظفه) أي واجتنب هذه الاشياء لقوله تعالى ولا تخلقوا رؤوسكم والقص في معناه قشبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان خلقا وقصا وتنفا وتنورا واحراقا من أي مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو تمكيننا لكن قال المحلي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النبات في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شيء فيه عندنا (قوله لا الاغتسال ودخول الحمام) أي لا يتقيهما الماروي مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم (قوله والاستئصال باليد والمحمل) أي لا يجتنبه والمحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية أو عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلا اصاب أحدهما بكرة كما لو حل ثوبا على رأسه فانه يلزمه الجزاء بخلاف ما اذا حل نحو الطبق أو الاجانة والعدل المشغول (قوله وشد الهيمان في وسطه) أي لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على الحق أو أطلقه فشمل ما اذا كان فيه نفقة أو نفقة غيره لانه ليس بلبس

الاحرام مفقود في غير الاعرابي الخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك فقلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تحريف

(قوله) ومما لا يكرهه أيضا الخ) تكميل لمباحات الاحرام وهي كثيرة ذكر منها في الباب نزع الضرس والظفر المكسور والفصد والحجامة بازالة شعر وقلم الشعر النابت في العين والتوشيح بالقميص والارتداع به والارتزابه وبالسر اويل والتخزم بالعمامة أى الارتاديهما من غير عقدها وغرز طرف رداءه في ازاره والقاء القباء والعباء والغروة عليه بلا ادخال منكبيه ووضع خده على وسادة ووضع يده أو يد غيره على رأسه أو أنفه وتغطية اللحية مادون الذقن وأذنيه وقفاه ويديه أى بمنديل ونحوه بخلاف لبس القفازين وسائر بدنه سوى الرأس والوجه وجل احانة أو عدل أو جوالق على رأسه بخلاف جل الثياب وأكل ما اصطاده حلال وأكل طعام فيه طيب ان مسته النار أو تغير والسمن والزيت والشيرج وكل دهن لا طيب فيه والشحم ودهن جرح أو شقاق وقطع شجر الحل وحشيشه رطبا وياسا ٣٥٠ وانشاد الشعر أى المباح والتزويج والتزويج ولو قبل سعي الحج وذبح الابل والبقر والغنم

مخبط ولا في معناه وأشار الى انه لا يكرهه بالمنطقة والسيف والسيوف والتختم بالحاتم ومما لا يكرهه أيضا الا كتحال بغير المطيب وان يخنق ويقتصد ويقلع ضرسه ويحجر الكسر ويحتجم وان يحك رأسه وبدنه غير أنه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يخف من ذلك فلا بأس بالحك الشديد (قوله) وأكثر من التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت واديا أولقت ركبا وبلا سمحار رافعا صوتك) أى أكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الاحوال كتكبير الصلاة عند الانتقال أطلق الصلاة فشمّل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية وخصها بالطحاوى بالمكتوبات قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاستحبابي وعلوت شرفاً أى صعدت مكانا مرتفعا وقيل بضم الشين جمع شرفة واز كـ جمع راكب كتجرجع تاجر والسحر السدس الاخير من الليل وصرح في المحيط بان الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى تلزمه الاساعة بتر كما قال في فتح القدير فظهر ان التلبية فرض وسنة ومنسوبة ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتى بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولو رد السلام في خلالها جاز لكن يكره لغير السلام عليه في حالة التلبية واذا رأى شيئا يعجبه قال ليك ان العيش عيش الاسخرة وتقدم انه يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب تليته سرا ويسأل الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد نفسه كما يفعل العوام (قوله) وايدأ بالمسجد بدخول مكة) الباء الاولى بـاء التعدية وهو افعال معنى متعلقها بدخولها والثانية للسببية وعبارة أصله أولى وهى اذا دخل مكة بدأ بالمسجد المحرام لانه أول شيء فعله عليه السلام وكذا الخلفاء بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة ان من الاغتسالات السنوية الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيّد بدخول مكة بزمان خاص فاذا لم يضره ليدخلها أو نهارا لانه عليه السلام دخلها نهارا في حجة وليلا في عمرته فهما سواء في عدم الكراهة وما روى عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقرير السنة بل شفقة على الحاج من السراق واما المستحب فالدخول نهارا كما في الحائض ويستحب أن يدخل مكة من باب المعلا ليكون مستقبلا في دخوله باب البيت تعظيما واذا خرج من السفلى ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى

والدجاج والبط الا هلى وقتل الهوام والجلوس في مكان عطار لا لاشتم رائحة اه أى لا لقصد ان يشم رائحة وزاد في الكبير وضرب خادمه أى اذا استحق لضرب الصديق رضى الله عنه عبده الذى أضل الناقة التى كان عليها زاملته

وأكثر التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت واديا أولقت ركبا وبلا سمحار رافعا صوتك وايدأ بالمسجد بدخول مكة

بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يمنعه ويتخذ منه ما اشتهر ان من تمام الحج ضرب الجمال على اضافة المصدر الى

مفعوله وان جملة بعضهم على انه من اضافته الى فاعله فيفيد كمال تحمله في سبيله اه من شرح الباب سنة
لمنسلا على القارى وذكر في كتابه المؤلف في الاحاديث المشتهرة على اللسان ان الشافعى أظهر وذكر الشيخ اسمعيل المجراحي عن المقاصد الحسنة للسجادي انه من كلام الاعمش وان ابن خزم جملته على الفسقة من الجمالين يعنى ان ساع له ذلك بنفسه والاعلم الامير ونحوه وعلى كل حال فهو من نوادر الاعمش وقال صاحب الفروع من الحنابلة وليس من تمام الحج ضرب الجمال خلافا للاعمش ثم حكى جل ابن خزم السابق اه مافى المقاصد اه (قوله) ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة الخ) أى فيقدمها عند دخوله المسجد قال في الفتح ويستحب أن يقول اللهم اغفر لي ذنوبى واقبلنى أبواب رحمتك اه وفي مناسك تليذه السندى وشرحه لمن لا على وقدم رجله اليمنى في الدخول أى دخول المسجد ويقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم بسم الله والمحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم افتح لى أبواب رحمتك وقدم رجله اليسرى في الخروج منه قائلا ما سبق

الانه يقول هنا أبواب فضلك بدل أبواب رحمتك لمحدث ورد كذلك (قوله ولم يذكروا المصنف الدعاء الخ) قال في الباب وشرحه ولا يرفع يديه عند رؤية البيت أى ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهير من كتب اصحاب القديري والهداية والكافي والبدائع بل قال السروحي المذهب تركه وبه صرح صاحب الباب وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في انه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ونقل عن جابر رضى الله تعالى عنه ان ذلك من فعل اليهود وقيل يرفع أى يديه كما ذكره الكرماني وسماه البصري مستحباً فكانهما اعتماداً على مطلق آداب الدعاء ولكن السنة متبعة في الأحوال المختلفة أما ترى انه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا في الطواف ولم يرفع يديه وأما ما يفعله بعض العوام من ٣٥١ رفع اليدين في الطواف عند دعاء

أعنة من الأئمة الشافعية

أو الخفضة بعد الصلاة

فلا وجه له ولا عبرة بما

جوزه ابن حجر المكي

وقد بلغني ان العلامة

البرنفوشي كان يرفع يديه

يرفع يديه في الدعاء حال

الطواف اه (قوله

والاستلام ان يضع يديه

الخ) قال في النهر وعند

وكبر وهلل تلقاء البيت

ثم استقبل الحجر مكبراً

ههلاً مستملاً بلا ايداء

الفقهاء هو ان يصع كفيه

عليه ويقبله بقبه بلا

صوت وفي الحاشية ذكر

مسح الوجه باليد مكان

التقبيل لكن بعد ان

يرفع يديه كما في الصلاة

كذا في المجتبى ومناست

الكرماني زاد في التحفة

ويرسلهما ثم يستلم وفي

البدائع وغيرها الصحيح

ان يرفعهما حذاء منكبيه

(قوله وان أمكنه ان

سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يكون مليماً في دخوله حتى يأتي باب بني شيبه فيدخل المسجد الحرام منه لأنه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعاً حاشعاً مليماً ملاحظاً جلالة البقعة مع التلطف بالمزاحم (قوله وكبر وهلل تلقاء البيت) أى مواجهاله لمحدث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثاً وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير والمراد من التكبير الله كبراً أى من هذه الكعبة المعظمة كذا في غاية البيان والا ولى أى من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذكروا المصنف الدعاء عنده شاهد البيت وهذا في المتن وهي غفلة عما لا يغفل عنه وان الدعاء عندها مستحب ومحدثه الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات لان التوقيت يذهب بالركة وان ترك بالمقول منها ففسد كذا في الهداية وفي الولوالجية من فصل القراءة للمصلي ينبغي ان يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يتضره لانه يخاف أن يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فنفسه صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يظهر الدعاء لان حفظ الدعاء عنده عن الرقة اه وقد ذكر في المناقب ان أبا حنيفة أوصى رجلاً يريد السفر الى مكة بان يدعو الله عند مشاهد البيت باستجابة دعائه وان استجبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن أهم الامور التي ينبغي ان يحاسبها في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هنا من أهم الامور كما ذكره الحلبي في مناسكه (قوله ثم استقبل الحجر مكبراً مستملاً بلا ايداء) لفعله عليه السلام كذلك ولنهى عمر عن المزاحمة ولان الاستسلام سنة والكف عن الايداء واجب فلا تبيان بالواجب منعين وان استسلام ان يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضع يديه وقبلهما أو احدهما او لم يقدر أمس الحجر شيئاً كالعرجون ونحوه وقبله رواية مسلم وان عجز عن ذلك للرجل استقبله ورفع يديه حذاء أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشيراً بهما اليه وظهرهما نحوه هكذا المأثور وان أمكنه أن يسجد على الحجر فعل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام السكاكي الا ولى ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا التقيل المسنون انما يكون بوضع السفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد أشار الى انه لا يبدأ بالصلاة لان نية البيت الطواف وان كان خلافاً لقطوف طواف التحية وان كان محرماً بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية الا انه خيس بهذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يعنى كصلاة الفرض تعنى عن تحية المسجد أو بالعمرة فطواف

يسجد على الحجر الخ) قال في النهر وهلل يندب السجود عليه نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس انه كان يقبله

ويسجد عليه وقال رأيت عمر فعل ذلك ثم رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وفي

المعراج وعن الشافعي انه يقبله ويسجد عليه وعليه جمهور أهل العلم وقال مالك السجود عليه بدعة وعندنا الا ولى ان لا يسجد لعدم

الرواية في المشاهير وجرم في البحر بصغف ما في المعراج وفيه نظر اذ صاحب الدار ادرن اه أى ان السكاكي صاحب المعراج أدرى

بالحكم عندنا من ابن عبد السلام الشافعي ولدا نقله في الفتح وأقره أنول حيث صح الحديث يتبع وار لم يذكروا في المشاهير لان

ذلك من فضائل الاعمال وهي تثبت بالحديث الضعيف فبالصحيح أولى وليست المسألة اجتهادية حتى يتوقف فيها على نص من

لمجتهد ما لم يثبت عنه خلافها فيتبع ما ثبت عنه ولذا والله أعلم مشى في الباب على الاستحباب فقال ويستحب أن يسجد عليه ويكرره مع التقبل ثلاثا اه قال شارحه وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين في شرح الكنز وكذلك نقل السجود عن أصحابنا العزيز بن جماعة لكن نقل الكاكي الخ (قول المصنف وطف مضطبا) قال العلامة رجة الله السندي تليد ابن الهمام في مناسكه المختصرة والمنلا على القاري في شرحها ويضطبع أى في جميع الأشواط ان أراد أن يسعى بعده أى يقدم السعي عقبه والا لأى وان لم يرد ان يسعى بعده هذا الطواف واراد أن يؤخر السعي الى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطبع حينئذ هنا بل يؤخرهما الى طواف الزيارة فيرمل فيه وكذا ٣٥٢ يضطبع ان لم يكن لابسا اه وقال المنلا على في شرح الباب وهو شرح المنسك

المتوسط من لبس الخيط لعذر هل يسن في حقه التشبه به لم يتعرض له أصحابنا وذكر بعض الشافعية ان الاضطباع انما يسن لمن لم يلبس الخيط وأما من لبسه من الرجال فيتعذر في حقه الا تيان بالسنة أى على وجه الكمال فلا ينافي

وطف مضطبا وراه الحطيم أخذاعن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط

ما ذكره بعضهم من انه قديم قال يشرع له جعل وسط ردائه تحت منكبيه الايمن وطرفه على الايسر وان كان المنكب مستورا بالخيط للعذر قال في عمدة المتأسك وهذا لا يعدل فيه من التشبه بالاضطباع عند الجوز عن الاضطباع

العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علماؤنا من ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائنة مكتوبة أو خاف خروج الوقت للمكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة في المكتوبة فانه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله المجردون أن يصفه بالسواد إشارة الى انه حين أخرج من الجنة كان أبيض من اللبن وانما اسود بمس المشركين والعصاة كذا في المحيط (قوله وطف مضطبا وراه الحطيم أخذاعن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط) لفعله عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على عاتقه الايسر يقال اضطبع بثوبه وتابط به وقولهم اضطبع رداءه سهوا وانما الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة مأخوذة من الضبع وهو العضد لانه يبقى مكشوفاً وينبغي أن يفعله قبل الشروع في الطواف بقليل واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر بأعادة الطواف من الاصل أو أعادته على الحطيم مادام بمكة ولو لم يعدلزمه دم ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا وله ثلاث أسام حطيم وحظيرة وجرو وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسمي به لانه حطم من البيت أى كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول أولان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل مقدار ستة أذرع من البيت برواية مسلم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبرها جروا سمع ايل عليها السلام واما أخذاعن يمينه مما يلي الباب فهو واجب أيضا حتى لو طاف منكوسا صح واثم لتركه الواجب ويجب أعادته مادام بمكة فان رجع قبل أعادته فعليه دم والحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في الجانب الايسر وقيل ليكون الباب في أول طوافه لقوله تعالى واتوا البيوت من أبوابها وأشار بقوله مما يلي الباب ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزئه لان الامر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالحقق فعله عليه السلام بيانه كذا في فتح القدير هنا وفي باب الجنائيات ذكر ان

ظاهر وان كان غير مخاطب فيما يظهر قلت الاظهر فعله فان ما لا يدرك كله لا يترك كله ومن تشبه بغيره فهو منهم اه واعلم ان المحرم ان كان مفردا بالتحج وقع طوافه هذا للقدوم وان كان مفردا بالعمرة أو متمتعاً أو قارنا وقع عن طواف العمرة نواه له وألغى عنه وعلى القارن أى استحباباً أن يطوف طوافاً آخر للقدوم كذا في الباب وهذا الطواف للقدوم كما سيصرح به لان كلامه الاثنان في المفرد واعلم انه لا اضطباع ولا يرمل ولا سعى لاجل هذا الطواف وانما يفعل فيه ذلك اذا أراد تقديم سعي الحج على وقته الاصلى الذي هو عقيب طواف الزيارة اه لباب (قوله حتى لو تركه) أى لم يطف وراه الحطيم أى جدار الحجر بل دخل الفرجة التي بينه وبين البيت أى وخرج من الفرجة الاخرى فالواجب أن يعيده من الحجر والافضل أعادته كله وصوره الاعادة على الحجر ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر أى مبتدئاً من أول أجزاء الفرجة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهي الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الاخر الذي ابتدأ من طرفه أولاً يدخل الحجر بل يرجع ويتبدى من أول

الحجر وهو الاولى لثلاث يجعل المحيط الذي هو من الكعبة وهي افضل المساجد طريقا الى مقصده الا اذا نوى دخول البيت كل مرة وطلب البركة في كل مرة ثم في الصورة الاولى من الاعادة لا يعد عودته شوطا لانه منكوس وهو خلاف الشرط او الواجب فلا يكون محسوبا ولهذا قال هكذا يفعل سبع مرات ويقضى حقه فيه من رمل وغيره أى من تيامن ونحوه واذا اعاده سقط الجزاء ولو طاف على جدار الحجر قيل يجوز وينبغي تقييده بما زاد على حده وهو قد رسته أو سبعة أذرع أه من الباب وشرحه (قوله والاوجه الوجوب) وبه صرح في المنهاج نقلا عن الوجيز حيث قال في عدل الواجبات والبداءة بالحجر الاسود وهو الاشبه والاعدل فينبغي أن يكون هو المعول شرح الباب (قوله للزوم الزيادة الخ) أقول فيه ان خبر الواحد اذا التحق بيانا للنص المحمل فالثابت به يكون ثابتا بالنص المحمل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الاكمل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء والاحسن في الجواب منع الاجمال لان الامر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص ٣٥٣ بل هو مطلق يدل على الاجزاء من أى مكان وفعله عليه السلام

أفاد الوجوب أو السنة فافهم هذا ما ظهر لي في الجواب ثم راجعت فتح القدير فرأيت ما نصه ولو قيل انه واجب لا يعدلان المواطبة من غير ترك دليله فيأثم به ويجزئ ولو كان في آية الطواف اجمال لكان شرطا كما قال محمد لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض واقتضاه من الحجر واجب للمواطبة اه بحروفه (قوله ولما كان الابتداء من الحجر واجبا الخ) أى بناء على ما استوجه المؤلف هذا

ظاهر الروايات انه سنة وذكري المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر جاز ويكره وذكري محمد في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر وعليه الاعادة واليه أشار في الاصل فقد جعل البداءة منه فرضا اه والاوجه الوجوب للمواطبة والافتراض بعيد عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريرية ولما كان الابتداء من الحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني قريبا من الحجر الاسود متعيينا ليكون ما راجع جميع بدنه على جميع الحجر الاسود وكثير من العوام شاهدناهم يبتدئون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فاحذره وقوله سبعة أشواط بيان للواجب لا للفرض في الطواف وانا قد مننا أن أقل الأشواط السبعة واجبة تحجب بالدم فالركن أكثر الأشواط واختلاف فيه فقبل أربعة أشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذكري الحجر جاني انه ثلاثة أشواط وثلاثة شواط وخالف المحقق ابن الهمام أهل المذهب وجزم بأن السبعة ركن فانه لا يجزئ أقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الاكثر مقام الكل وأطال الكلام فيه في الجنايات وهذا التقدير أعني السبعة مانع للتقصان اتفاقا واختلافا في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا وعلم انه ثامن اختلفوا فيه والصحيح انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتزم باختلاف ما اذا ظن انه سابع ثم تبين له انه ثامن فانه لا يلزمه الاتمام لانه شرع فيه مسعيا لا ملتزما كالعبادة المظنونة كذا في المحيط وبهذا علم ان الطواف خالف المحج فانه اذا شرع فيه مسقطا يلزمه اتمامه بخلاف بقية العبادات والأشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الحاشية من الحجر الى الحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد المحرم حتى لو طاف بالبيت من وراءه من وراء السورى جاز ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه أن يعدل لانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لمخاط البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فجعلنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة

وما في الباب من قوله ثم يقف أى بعد الاضطباع مستقبلا البيت بجانب الحجر الاسود مما يلي الركن اليماني بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ويكون منكبه الايمن عند طرف الحجر فينبوي الطواف وهذه الكيفية مستحبة اه فهو مبنى على ان الافتتاح من الحجر سنة وهو قول عامة المشايخ ومشي عليه صاحب الباب وقال انه الصحيح لكن ما ادعاه المؤلف من لزوم المرور بجميع بدنه على الحجر غير لازم فانه لو وقف مسامتا للحجر حصل الابتداء منه لان من قام مسامتا بحصده الحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لان الحجر وركنه لا يبلغ عرض حصد المسامته كما في الشربة لالية وما ادعى لزومه صرح في الباب باستحبابه وكذا في الفتح حيث قال وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي على الركن اليماني ليكون ما راعى جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه اه (قوله فالركن أكثر الأشواط) الظاهر ان هذا خاص بطواف الزيارة لانه ركن أما القدوم والصدور فلا لكن طواف القدوم سنة وشروعه فيه يجب اكماله فيساوى بعد الشروع طواف الصدور فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع أشواطهما واجبة ويؤيد ذلك ما سبقت ذكره

(قوله وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام الخ) الا صوب للاقتصار على اليمن لا يهاهه ان في الشامي نسبة الى الشام تغييرا وليس كذلك بل التغيير بالحدف والتعويض في النسبة الى اليمن فقط ولذا اقتصر عليه في العناية وغيرها قال في الصحاح الشام بلاد تزدكر وتؤنث ورجل شامي وشامى على فعال وشامى ايضا حكاية سيويه ولا تقل شام وقال ايضا اليمن بلاد للعرب والنسبة اليهم مبنية على يمان مخففة والالف عوض من ياء النسب فلا يجتمعان قال سيويه وبعضهم يقول يمانى بالتشديد اه فقول المؤلف ثم حذفوا احدى ويانى النسبة يعنى من يمانى فقط وكذا قوله بالتخفيف راجع الى اليماني (قوله فواجبة على الصحيح) أى بعد كل طواف فرضا كان أو واجبا أو سنة أو نفلا ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا تغتفر ولو تركها لم تجزى بدم ولو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع الى وطنه جاز ويكره والسنة المولدة بينها وبين الطواف ويستحب مؤكدا أوها خلف المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت الميزاب ثم كل ما قرب من الحجر الى البيت ثم باقى الحجر ثم ما قرب الى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لافضيلة بعد الحرم بل الاساءة والمراد بما خلف المقام قيل ما يصدق عليه ذلك عادة وعرفا مع القرب وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه اذا اراد أن يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفاء وصفين أو رجلا ٣٥٦ أورجلين رواه عبد الرزاق ولو صلى أكثر من ركعتين جاز ولا تجزئ المندورة والمكتوبة

منها ولا يجوز اقتداءه
مصلى ركعتي الطواف
بمثله لان طواف هذا غير
طواف الاخر ويكره
تاخيرها عن الطواف
الا في وقت مكروه أى
لان المولدة سنة ولو طاف
بعد العصر يصلى المغرب
ثم ركعتي الطواف ثم سنة
المغرب ولا تصلى الا في
واختم الطواف به
وبركعتين في المقام أو
حيث تيسر من المسجد
وقت مباح فان صلاها
في وقت مكروه فيلحق
مع الكراهة في فروع

وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام مبنية على شامي ثم حذفوا احدى يانى النسبة وعوضوا عنها الفا فقالوا اليماني والشامي بالتخفيف وبعضهم يشده كما في الصحاح (قوله واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد) أما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه السلام كذلك في حجة الوداع وأما صلاة ركعتي الطواف بعد كل أسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فنبه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا أن استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكمنا بما عواظ به عليه السلام من غير تركه اذ لا يجوز عليه ترك الواجب ويكره وصل الاسابيع عند أبي حنيفة ومحمد خلا لا في يوسف وهي كراهة تحريم لا استلزامها ترك الواجب ويتفرع على الكراهة انه لو نسبها فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف آخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعدها تمامه لا ولو طاف بصبي لا يصلى ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيد بعضهم قول أبي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم وهي حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حين يأتي الى زيارة هاجرو ولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف في المستصفى وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه أثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقول المصنف من المسجد بيان للفضيلة والافحيت أراد ولو بعد الرجوع الى أهله لانها على التراخي ما لم يرد أن يطوف

طواف ونسب ركعتي الطواف فلم يتذكر الا بعد شروعه في طواف آخر فان كان قبل تمام شوط رفضه وبعدها تمامه أسبوعا لا بل يتم طوافه الذي شرع فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان ولو طاف فرضا أو غيره ثمانية أشواط ان كان على ظن ان الثامن سابع فلا شيء عليه كما يظنون ابتداء وان علم انه الثامن اختلف فيه والصحيح انه يلزمه سبعة أشواط للشروع ولو طاف أسابيع فعليه لكل أسبوع ركعتان على حدة ولو شك في عدد الأشواط في طواف الركن أو العمرة أعاده ولا يني على غالب ظنه بخلاف الصلاة وقبل اذا كان يكثر ذلك يتحري ولو أخبره عدل بعدد يستحب أن يأخذ بقوله ولو أخبره عدلان وجب الاخذ به ولهما صاحب العذر الدائم اذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت توشأ وبني ولا شيء عليه ولو حاذته امرأة في الطواف لا يفسد وتتمامه في الباب (قوله ويلزمه) أى يلزم من كون الثابت الوجوب ان يحكم بمواظبته عليه الصلاة والسلام من غير تركه وكان الاولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل أخوه لا يهاهه توقف اثبات الوجوب على هذا اللزوم نعم ذكره في الفتح لكن غرضه منه افادة ان ما ورد في كتب الحديث من نبوت فعله عليه الصلاة والسلام لهم ما محمول على عدم الترك مرة ليكون دليلا آخر على الوجوب اذ مطلق الفعل لا يدل عليه (قوله وقيد بعضهم الخ) قال في السراج ويكره الجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله سواء انصرف عن وتر أو شفع وقال أبو يوسف لا يكره اذا انصرف عن وتر نحو أن ينصرف عن ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة

(قوله ولم أر الخ) قال في الباب في فصل مكروهات الطواف والجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما إلا في وقت كراهة الصلاة وهو مؤيد لما قاله المؤلف أيضا نامل **فرع** في غريب قال العلامة الشيخ قطب الدين الحنفى في منسكه في الفصل الرابع من الباب السادس رأيت بخط بعض تلامذة الكمال ابن الهمام في حاشية فتح القدير إذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يمتنع المار بالمأوى أحمد وأبو داود عن المطلب بن أبي وداعة أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلى مما يلي باب بني سهم والناس يرون بين يديه وليس بينهما سترة وهو محمول على الطائفتين فيما يظهر لأن الطواف صلاة قصر كمن بين يديه صفوف من المصلين اه ثم رأيت في البحر العميق حكى عز الدين بن جماعة عن مشكلات ٣٥٧ الا نال للمأوى أن المرور بين

يدى المصلى بحضرة الكعبة يجوز اه كذا في حاشية المدنى على الدر المختار وباب بني سهم هو المسمى الآن باب العمرة كما سئذ كره في السعي قريبا مع زيادة تؤيد ما مر (قوله وليس هذا كتحية المسجد الخ) قال في النهر قد مر أنه إذا دخل يوم النحر أعناه طواف

للقدوم وهو سنة لغير المكي ثم أخرج إلى الصفا وقسم عليه مستقبل البيت مكبرا مهلا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك

الفرض عن القدوم وإنما لم يغن طواف العمرة عنه لأن الغنى عن الشيء فرع عن طلب ذلك الشيء وهو لم يطلب اذذاك بل لو أراد به القدوم لم يقع

أسبوعا آخر فتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الأسابيع وقاد تقدم في الاوقات المكروهة انه لا يصليهما فمحمل قوله ما يكره وصل الأسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم أر نقلا فيما إذا وصل الأسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها انه يكره الطواف قبل الصلاة لكل أسبوع ركعتين وينبغي أن يكون مكروها ما ان الأسابيع في هذه الحالة صارت كاسبوع واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرأ في الركعة الاولى بقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بقل هو الله أحد تبركاً بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرأ غير ذلك جاز وإذا فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين والمؤمنات (قوله للقدوم وهو سنة لغير المكي) أي طف هذا الطواف لاجل القدوم وهذا الطواف سنة للإكفاقي دون المكي لانه كتحية المسجد لا يسن للمجالس فيه هكذا ذكرنا وليس هذا كتحية المسجد من كل وجه وان الفرض أو السنة تعني عن تحية المسجد بخلاف طواف القدوم لما سياتي من ان القارن يطوف للعمرة أولا ثم يطوف للقدوم ثانيا ولا يكفيه الاول ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وانما ذكره بعد الفراغ من أفعال الحج وكذا اتيان الملتزم والتثبت به وكذا العود إلى الحجر الأسود قبل السعي والكل مستحب لكن الأخير مشروط بإعادة السعي حتى لو لم يرد لم يعد إلى الحجر بعد ركعتي الطواف كما في الوالوجية (قوله ثم أخرج إلى الصفا وقسم عليه مستقبل البيت مكبرا مهلا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك) لما ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا ان هذا السعي واجب وليس بركن للحديث اسعوا فان الله كتب عليكم السعي قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه طنى وبمثله لا يثبت الركن لانه انما يثبت عندنا دليل مقطوع غفافي الهداية من تأويله بمعنى كتب استحبابا بخلاف المطلوب لانه الوجوب وجميع السبعة الاشواط واجب الا كثر فقط وانهم قالوا في باب الجنائيات لو ترك أكثر الاشواط لم يدم وان ترك الاقل لم يدم صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم يلزمه في الاقل شيء أشار به إلى تراخي السعي عن الطواف فلو سعى ثم طاف أعاده لان السعي تبع ولا يجوز تقدم التبعية على الاصل كذا ذكرنا في الوالوجي وصرح في المحيط بان تقديم الطواف شرط لصحة السعي وبهذا علم ان تأخير السعي عن الطواف واجب وإلى ان السعي لا يجب بعد الطواف فوراً بل لو أتى به بعد زمان ولو طويلا لا شيء عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصع سعي الحائض والمجنب وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يصعد عليها كما في المحيط وقد قدمنا ان المشي

الاعن العمرة لما ان زمنه لا يقبل غيره كرمضان على ما سياتي (قوله ولم يذ كالمصنف الشرب الخ) وقد ذكر ذلك في فتح القدير فقال ويستحب أن يأتي زمزم بعد ركعتين قبل الخروج إلى الصفا فيشرب منها ثم يأتي الملتزم قبل الخروج إلى الصفا وقيل يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود إلى الحجر ذكره السروجي اه ملخصا قال في شرح الباب والثاني هو الأسهل والأفضل وعليه العمل وفي كثير من الكتب انه يعود بعد طواف القدوم وصلاته إلى الحجر ثم يتوجه إلى الصفا من غير ذكر زمزم والملتزم فيما بينهما ولعل وجه تركهما عدمنا كدهما مع اختلاف تقدم أحدهما اه (قوله لكن الاخير الخ) قال في شرح الباب والاصل ان كل طواف بعده سعي فانه يعود إلى استلام الحجر بعد الصلاة وما لا فلا على ما قاله قاضيان في شرحه ان

هذا الاستلام لافتتاح السعي بين الصفا والمروة فان لم يرد السعي بعده لم يعد عليه اه (قوله فلم يكن سنة) مثله في الهداية قال في
 النهر والمذكور في السراج ان الخروج منه افضل من غيره اه وفي حاشية نوح أفندي قال ابن عمر وهو سنة فقول صاحب الهداية
 لانه سنة مخالف له لكنه موافق لكلام أهل المذهب لانه ذكر في البدائع وغيره انه يستحب أن يخرج من باب الصفا ولا يتعين
 ذلك سنة فالمحصل انه ليس سنة بل مستحب فيجوز الخروج من غيره بدون الاساءة (قوله وفي التحفة الافضل للحاج) أي المفرد
 بالحج والتمتع بخلاف القارن لانه ذكر في الباب في الافضية خلافاً لما قال والخلاف في غير القارن أما القارن فالافضل له تقديم
 السعي أو يسن اه وفي حاشية المدني اعلم ان السعي الواجب في الحج يدخل وقته عقب طواف الزيارة ويمتد الى آخر العمرة لان
 السعي تبع للطواف والشئ انما يتبع ما هو أقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن ويجوز تقديمه على الوقوف وايقاعه
 عقب طواف القدوم لكثرة أفعال الحج يوم النحر لكن يشترط أن يكون في أشهر الحج حتى لمن لا عليه طواف القدوم في الأصح
 واختلفوا هل الافضل تأخيره الى وقته أم تقديمه وعلى الثاني هل هو عام لاهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم ممن عليه طواف
 القدوم وحاصله ان جواز تقديم السعي ممن عليه طواف القدوم متفق عليه وأما أفصليته ففيها خلاف وأما جوازه لمن أهل من مكة
 ممن ليس عليه طواف قدوم اخبره غير ٣٥٨ واحداً من المشايخ كالكرخي والقنوري وصاحب الهداية والكافي والنهاية

فيه واجب حتى لو سعى راكباً من غير عذر لزمه دم ولم يذ كر أي باب يخرج منه الى الصفا لانه مخير
 لأن المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم المسمى الآن بباب الصفا لانه
 أقرب الابواب اليه فكان انفاً لا قصداً فلم يكن سنة ولم يذ كر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو
 مندوب حذو منكبيه جاعلاً باطنهما الى السماء ثم اعلم ان أصل الصفا في اللغة الحجر الامس وهو
 والمروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذكراً لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمي به ووقفت
 حواء على المروة فسميت باسم المرأة فأثبت لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره وفي التحفة الافضل
 للحاج ان لا يسعي بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا يليق أن يكون تبعاً للسنة بل يؤخره الى
 طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب أن يكون تبعاً للغير (قوله ثم اهبط نحو المروة ساعياً بين
 الميلى الاخضرين وافعل عليها فاعلك على الصفا) أي على المروة من الصعود والتكبير والتهليل
 والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين الميلى لاشئ عليه وهما شيان على شكل الميلى
 منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لانها منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في عمر
 بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب (قوله وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
 بالمروة) كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد

والجمع وغيرهم وأما
 الافضية فصحبها
 الكرماني وذهب صاحب
 البدائع الى عدم جواز
 ثم اهبط نحو المروة ساعياً
 بين الميلى الاخضرين
 وافعل عليها فاعلك على
 الصفا وطف بينهما سبعة
 أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
 بالمروة
 التقديم لمن أحرم من مكة
 وهو خلاف ما عليه أكثر
 الاصحاب وهذا الاختلاف
 كله في غير القارن وأما هو

فلا يعلم خلافاً في افضلية تقديم السعي فصلا عن الحواز لانهم ما ذكروا الا التقديم من غير ذكر خلاف بل
 الا تارتد على استئذان تقديم السعي له كذا في المرشدي وغيره اه (قول المصنف ساعياً بين الميلى الاخضرين) يستحب أن
 يكون السعي فوق الرمل دون العدو أي الجري الشديد وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافاً لمن خصه أيضاً
 بالثلاثة الاول ولا اضطباع في السعي مطلقاً عندنا ولو ترك السعي بين الميلى أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شئ عليه ويأتي
 في السعي الحاج أي ان وقع سعيه بعد طواف القدوم لا المعتمر ولو كان متمتعاً لان تلبسته تنقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج
 اذا سعى بعد طواف الافاضة لا تقطع تلبسته باول رمي جرة وان عجز عن السعي بين الميلى صبر حتى يجد فرجة والاشبه بالساعي
 في حركته وان كان على دابة لعذر حركه من غير أن يؤذي أحد الباب وشرحه (قوله بدأ بالمروة لا يعتد بالاول) هذا يفيد ان
 البداية بالمروة شرط لانه واجب وهو أحد أقوال ثلاثة فانه قيل انه شرط وقيل واجب وقيل سنة ومشى في الباب على الاول
 وقال شارحه الا عدل المختار من حيث الدليل الوجوب فيصيح أدأوه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك الغرض وعلى الاول لا يصح
 وتتم تحقيقه هناك (قوله) عند في الباب تبعاً للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كائن على طهارة من الجنابة والحيض
 وان لم يكن طاهر اعلم ما وقت الطواف لم يجز سعيه رأساً واستشكه كما شارحه بان الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف
 تكون شرطاً فيه بل الشرط وقوعه عقب طواف صحيح لا بعد طواف كامل شتم على أدائه واجباته وتتمامه فيه فراجع

(قوله وفرق المحقق الخ) وفي العناية فإن قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعي
أجيب بان الطواف دوران لا يتأني إلا بحركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السعي فهو قطع مسافة
بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عودته على بدئه (قوله لما رواه أحمد) قال في الفتح روى المطالب بن أبي وداعة قال رأيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى إذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفتين
أحد رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان وقال في روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حذو الركن الأسود والرجال
والنساء يمرون بين يديه ما بينهم وبينه سترة وعنه أنه رآه عليه السلام يصلي بمأبى بنى سهم والناس يمرون الخ وباب بنى سهم
هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الأسود والله أعلم بحقيقة الحال اهـ ونازعه القارى
في شرح الباب بأنه لا دلالة في الحديث ان هذه الصلاة من مستحبات السعي لاحتمال أن تكون تحية المسجد حين أراد أن
يقعد من غير قصد له الى طواف وقال الشيخ حنف الدين المرشدى في شرحه عليه بعد قول السروجى في منسكه ليس للسعي صلاة
أقول وهو الظاهر الذي يعيل اليه الحاطروما تقدم من صلواته عليه الصلاة والسلام فمحمول على تحية المسجد لأنها السعي وذلك
لانه عليه الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله اليه أن يجلبه من التحية فحياه بها وحيث ٣٥٩ كان دخوله عقيب السعي وفعل

ذلك اشتبه الحال على من
رآه اهـ كذا في حاشية
المدنى أقول لكن ذكر
القارى في شرحه ان تحية
هذا المسجد الشريف
بخصوصه هو الطواف
ثم أقم بمكة حراما لانك
محرم بالبحر

بالاول هو الصحيح لمخالفة الامر وهو قوله عليه السلام ابدؤا بمبدأ الله به وإشارة الى ان الذهاب الى
المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر انه قال فلما كان آخر
طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان آخر طوافه الصفا ونقل الشارح عن
الطحاوى ان الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف فانه من
الحجر الى الحجر شوط وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف بين أصحابنا ان الذهاب من
الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة فاما الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط
آخر قال الطحاوى لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا آخر والصحيح انه شوط آخر اهـ
وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف كذا وكذا سبعا لصادق بالتردد من كل
من الغايتين الى الاخرى سبعا وبين طاف بكذا فان حقيقة متوقعة على ان يشمل بالطواف ذلك الشيء
واذا قال طاف به سبعا كان بشكر يرتجمه بالطواف سبعا فن هنا فترق الحال بين الطواف بالبيت
حيث لزم في شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك اهـ
ولم يذكروا ركعتين بعد السعي ختماله وهى مستحبة لفعله عليه السلام لذلك لما رواه أحمد (قوله)
ثم أقم بمكة حراما لانك محرم بالبحر) فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأودان ففتح الحج الى العمرة

الراوى من ان صلواته للسعي فما الداعي الى العدول عنه مع ما علمته تأمل في موهبة كذا ذكر الشيخ عبد الرحمن المرشدى في شرحه على
الكثير ان مسافة ما بين الصفا والمروة سبعمائة وخمسون ذراعا فعليه فعدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعا اهـ وفي
الشمعى سبعمائة وستون ذراعا وأما عرض المسعى فبكي العلامة الشيخ قطب الدين الخنى في تاريخه نقلا عن تاريخ الفاكهسى
انه خمسة وثلاثون ذراعا ثم قال وههنا اشكال عظيم ما رأيت أحدا تعرض له وهو ان السعي بين الصفا والمروة من الامور التعبدية
في ذلك المكان المخصوص وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحول ذلك المسعى الى دار ابن عباس كما تقدم
والمكان الذي يسمى فيه الآن لا يتحقق انه من عرض المسعى الذى سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره فكيف يصح
السعي فيه وقد حول عن محله ولعل الجواب ان المسعى كان عريضا وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهدمها
المهدى وأدخل بعضها في المسجد الحرام وترك البعض ولم يحول تحويلا كليلا والالانكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين اهـ
ملخصا من المدنى (قوله فأودان ففتح الحج الى العمرة لا يجوز) أى بان يفتح نية الحج بعدما أحرم به ويقطع أفعاله ويجعل إحرامه
وأفعاله للعمرة وكذا لا يجوز فتح العمرة ليحجها حجا كذا في الباب قبيل الجنائيات وفيه ولا يعمر أى المتمتع حال أقامته بمكة فان
فعل أساء ولم يهدم سواء كان في أشهر الحج أو قبلها وان كان لم يسق الهدى وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال فالشارح
والظاهر انه يجوز له الاتيان بالعمرة حينئذ لانه غير ممنوع منها لكرهاتها في الازمنة المخصوصة وانما كرهت العمرة للمكفى في

أشهر الحج لان الغالب انه يحج فيبقى متمتعاً مسيئاً (قوله والا فالطواف أفضل من الصلاة الخ) يخالف لما في الفتاوى والولولة الحجة ونصه الصلاة بمكة أفضل لاهلها من الطواف وللغربة الطواف أفضل لان الصلاة في نفسها أفضل من الطواف لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شبه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغربة لا اشتغلوا بها لقاتهم الطواف من غير امكن التدارك فكان الاشتغال بما لا يمكن تداركه أولى اه نامل ٣٦٠ تنبيه هل اكثار الطواف أفضل أم اكثار الاعتكاف والاطهر تفصيل

الطواف لكونه مقصودا بالذات والمشروعية في جميع الحالات ولكراهة بعض العلماء اكثارها في سنته وتعامه في شرح الباب وفي حاشية المدي قال الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرح الكنز ثم قولهم ان الصلاة

فقط بالبيت كلما بدا لك ثم اخطب قبل يوم التروية ويوم وعلم فيها المناسك ثم رجع يوم التروية الى منى

أفضل من الطواف ليس مرادهم ان صلاة ركعتين مثلاً أفضل من أداء أسبوع لان الأسبوع مشتمل على الركعتين مع زيادة وانما مرادهم به ان الزمن الذي يؤدي فيه أسبوعاً من الطواف هل الأفضل فيه أن يصرفه للطواف أو يشغله بالصلاة هكذا ينبغي أن يحتمل قولهم فتنبه اه وفيها عن القاضي العلامة ابراهيم بن طهيرة ان

لا يجوز وما في الصحيحين من انه عليه السلام أمر بذلك أصحابه الا من ساق منهم الهدى فهو مخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن أبي ذر ان المتعة كانت لأصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح انها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمنعة النكاح أو معارض بما في الصحيحين أيضاً من اهل بالحج أو بالحج والعمر لم يحلوا الى يوم النحر (قوله فطف بالبيت كلما بدا لك) أي ظهر لك الحديث الطحاوي وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد أحل لكم المنطق والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا أنه لا يسعي لكونه لا يتكرر ولا وجوباً ولا نفلاً وكذا الرمل ويجب أن يصلي لكل أسبوع ركعتين كما قدمناه فالطواف التطوع أفضل للغربة من صلاة التطوع ولاهل مكة الصلاة أفضل منه هكذا أطاقه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم والا فالطواف أفضل من الصلاة ممكناً كان أو غير بما وينبغي أن يكون قريماً من البيت في طوافه اذا لم يؤذبه أحد او الا أفضل للرأ أن تكون في حاشية المطاف ويكون طوافه وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرماني الشاذروان ليس عندنا من البيت وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة المصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قبل بق منه حين عمرته قريش وضيقته وفي التجديد الذي كرا أفضل من القراءة في الطواف وفي فتح القدير معز بالسكا في الحاكيم يكره أن يرفع صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب اذا لم يؤذ أحد كذا قالوا يعني لان نفسه ولا غيره وقليل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه ويستحب أن يصلي فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي أن يقدمه صلاة عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريماً من ثلاثة أذرع ثم يصلي ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى السقف فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء (قوله ثم اخطب قبل يوم التروية ويوم وعلم فيها المناسك) يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها ويوم التروية هو يوم الثامن سمي به لان الناس يرون الملهم فيه لاجل يوم عرفة وقيل لان ابراهيم عليه السلام رأى في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده بأمر ربه فلما أصبح روى في النهار كله أي تفكر ان ما رآه من الله تعالى فيأتمره أولاً فلا وظاهر كلام المغرب تعينه فانه قال والاصل الهمة وأخذها من الرؤية خطأ ومن الرى منظوره وأراد بالمناسك الخروج الى منى والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة وهذه أول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في الكل بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالتحميد كما ابتدأه في خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمع والاستسقاء والنكاح كذا في المبتهجي (قوله ثم رجع يوم التروية الى منى) وهي قرية فيها ثلاث سكاكين بينها وبين مكة فرسخ وهي من الحرم

الارجح تفصيل الطواف على العمرة اذا شغل مقدار زمن العمرة به وهذا في العمرة المسنونة أما اذا قيل انها لا تقع الحرم الا فرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك (قوله ويوم التروية هو يوم الثامن) واليوم التاسع هو يوم عرفة واليوم العاشر يوم النحر والحادي عشر يوم القربى ففتح القاف وتشديد الراء لانهم يقرؤن فيه بمعى والثاني عشر يوم النفر الاول والثالث عشر النفر الثاني كذا في مناسك النووى (قوله أي تفكر ان ما رآه الخ) قال في السعدية عن السروجي وفيه بعد لان رؤيا الانبياء حق

(قوله وهذا بيان الافضل) عبارة الهداية ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية أما لو دفع قبله جازلانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام جسد الدين الضرب وغيره في شروحه هم أي الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس هو الاولى ولو دفع قبله جازقات هذا حسن ولكن بقي في كلام صاحب الهداية شيء لانه كان من الواجب أن يقيّد بطلوع الشمس عند قواه ثم يتوجه الى عروا بان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد ترك لسهوال الكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوي وشرح السكرتخي والايضاح وغيرها اه ومثله في العناية وأجاب في الحواشي السعدية بما في الغاية من ارجاع الاشارة الى ٣٦١ التوجه بعروا بعد صلاة الفجر

أما لو توجه اليها قبلها جاز
لكن لا يخفى انها حينئذ
توهم ان التوجه قبل
الشمس كعبارة المتن هنا
نامل هذا وفي مناسك
الامام النووي وأما ما
يفعله الناس في هذه
الازمان من دخولهم
أرض عرفات في اليوم
الثامن خطأ مخالف للسنة
ويقوتهم بسببه سنن
كثيرة منها الصلوات بمعنى

ثم الى عرفات بعد
صلاة الفجر يوم عرفة ثم
أخطب ثم صل بعد الزوال
الظهر والعصر باذان
واقامتين بشرط الامام
والاحرام

والمبيت بها والتوجه
منها الى غرة والنزول بها
والخطبة والصلاة قبل
دخول عرفات وغير ذلك
والسنة أن يمكثوا بغيره حتى
نزول الشمس ويغتسلوا

الحرم والغالب عليه المذكيروا الصنف وقد يكتب بالذلف كذا في المغرب أطلقه فأودانه يجوز
التوجه اليها في أي وقت شاء من اليوم واختلف في المستحب على ثلاثة أقوال أحدها انه يخرج اليها
بعد ما طلعت الشمس لمائة من فعلاه عليه السلام كذا في حديث جابر الطويل وابن عمر مع
اتفاق الرواة انه صلى الظهر بمكة والبيت وتبها سنة والاقامة بها مندوبة كذا في المحيط ولولم يخرج
من مكة الا يوم عرفة أجزاء أيضا ولكنه أساء ترك السنة وأفادانه لا فرق بين أن يكون يوم التروية يوم
الجمعة أولا فله الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال وأما بعده فلا يخرج ما لم يصلها كما اذا اراد أن يسافر
يوم الجمعة من مصره وينبغي أن لا يترك التلبية في الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد
الحرام وخارجا الى حال كونه في الطواف ويأتي عنده الخروج الى منى ويدعو بما شاء ويستحب أن
ينزل بالقرب من مسجد الخيف (قوله ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة) وهي علم للموقف وهي
منوبة لا غير ويقال لها عرفة أيضا ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وتسمى به لان ابراهيم عليه السلام
عرف ان الحكم من الله فيه أولان جبريل عرفه المناسك فيه أولان آدم وحواء تعاروا فيه بعد الهبوط
الى الارض وهذا بيان الافضل حتى لو ذهب قبل طلوع فجرها لاجاز كما يفعله الحاج في زماننا
وان أكثرهم لا يبيت بمكة لتوهم الضرر من السراق ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على
طريق المازمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كأي العيدين وينزل مع الناس حيث شاء ويقرب
الجبل أفضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر والحال حال تضرع ومسكنة أو اضرار بنفسه
أو متاعه أو تصيق على المسارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بغيره وتزول النبي صلى الله
عليه وسلم بها الانزاع فيه كذا في فتح القدير (قوله ثم أخطب) يعني خطبتين بعد الزوال والآذان
قبل الصلاة يجلس بينهما كأي الجمعة للاتباع وانما أطلقه لافادة انها جائزة قبل الزوال واكتفى بما
ذكره في الاولى من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التي هي الى الخطبة الثالثة
وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والافاضة منها ماورى جرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف
الزيارة ولما كان الاطلاق مصر وفا الى المعهود دل انه اذا صعد الامام المنبر وجلس أدن المؤذن
وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام (قوله ثم صل بعد الزوال الظهر
والعصر باذان واقامتتين بشرط الامام والاحرام) لمائة من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك
فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لانها تؤدي قبل وقتها المعتاد فتعربد الاقامة للاعلام وأشار بذكر

٤٦ - بجر ثاني بها للوقوف فاذا زالت الشمس ذهب الامام والناس الى المسجد المسمى مسجد ابراهيم ويخطب الامام قبل
صلاة الظهر خطبتين الخ (قوله على طريق ضب الخ) بفتح ضاد معجمة وتشديد موحدة وهو اسم للجبل الذي حذاه مسجد الخيف
في أصله وطريقه في أصل المازمين عن عيينك وأنت داهب الى عروا والمأزمان مضيق بين مزدلفة وعرفة وهو بفتح ميم وسكون
همزة ويجوز ابداليها وكسر زاي شرح الباب (قوله اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم) لكن تركه أكثر الناس في زماننا هذا لما
فيه من كثرة الشوك وغلبة الخوف وقلة الشوك لاكثر الحاج شرح الباب (قوله ولما كان الاطلاق الخ) قال في النهر لا يخفى
ما بين أول كلامه وآخره من التدافع ادلوا نصرف الى المعهود لما اذا تجاوزا قبل الزوال اه أي فكأن المعهود انه اذا صعد

للنهر وجلس أذن المؤذن فكذلك المعهود كون الخطبة بعد الزوال (قوله فلو فعل كره) وأما ما ذكره في الذخيرة والمحيط والكناف من أنه لا يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فغير صحيح لما قال في الفتح هذا ينافي حديث جابر فصلي الظهر ثم أقام فصلي العصر ولم يصل بينهما شيئاً وكذا ينافي إطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما بشيء فإن التطوع يقال على السنة اه وان كان تأخير العصر من الإمام لا يكره للمأموم أن يتطوع بينهما إلى أن يدخل الإمام في العصر ويكره التنفل بعد أداء العصر ولو في وقت الظهر صرح به بعضهم اه من الباب وشرحه (قوله فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر) كالأكل والشرب والكلام (وتنبيه) نقل المدني عن أحابة السائين للشيخ عبد الله العفيف اه قال سئل العلامة السيد محمد صادق ابن أجداد شاه عن تكبير التشريق هل يجب على الإمام الأعظم ومن اقتدى به فيما يتلى كل من صلاتي الجمع بعرفة ومزدلفة الايمان به لما صرح به أئمتنا من أن العمل والفتوى على قولهما وهما لم يشترطاً شيئاً مما شرطه الإمام من المصرو وغيره أم لا يجب وهل إذا أتوا به بعد قاطعاً لغيره الاذان أم لا فاجاب مقتضى كلامهم ان هذه الكيفية أعني العصر بعد الظهر فوراً والعشاء بعد المغرب كذلك لا خلاف في مراعاتها عند الجميع حتى لو فقدت بالاستغفال بعمل عبادة كان أم لا كره وأعيد الاداء للعصر والاقامة للعشاء وما ذاك الا لا تنافي على ورودها عنه صلى الله عليه وسلم اه قلت وفيه نظر فان الوارد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم لم يصل بينهما شيئاً ولا يلزم منه ترك التكبير ولا يقاس على النافلة لجوابه ٣٦٢ ولان مدته يسيرة ولذا لم يعد فاصلا بين العريضة والراتبة والحاصل ان التكبير

العصر بعد الظهر الى انه لا يصل سنة الظهر بعده وهو الصحيح كما في الصحيح فبالاولى ان لا يتنفل بينهما فلو فعل كره وأعاد الاذان للعصر لا تقطع فوره فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر وفي اقتصاره في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى ان الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفزع بعروا فصلي الإمام وحده الصلاتين فانه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا في الوحير وفي البدائع ولا يلزم عليه ما اداسبق الإمام المحدث في صلاة الظهر واستخاف رجلا وذهب الإمام ليتوضأ فصلي الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الإمام به لا يجوز له أن يصلي العصر الا في وقتها لان عدم الحواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الإمام لانه خرج عن أن يكون اماما وصار كواحد من المؤمنين او يقال الجماعة شرط الجمع عند أبي حنيفة لكن في حق غير الإمام لا في حق الإمام اه فحاشي النفاية والجوهرة والجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو أحدث بعد الخطبة قبل أن يشرع في الصلاة واستخاف من لم يشهد الخطبة جاز وبجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الإمام والأحرام بالتعريف للإشارة الى تعيينهما فالمراد بالامام الأعظم أو نائبه مقيما كان أو مسافرا فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات الإمام وهو الخليفة جمع نائبه أو صاحب شرطه

بعد ثبوت وجوبه عندنا لا يسقط وجوبه هنا الا بدليل وما ذكر لا يصلح للدلالة كما علمته هذا ما ظهر لي والله أعلم (قوله فحاشي النفاية الخ) قال في النهر فيه نظر فقد نقل غير واحد اشتراط الجماعة على قول الإمام قال الاستيعابي وهو الصحيح وأما مسألة الفزع فتقدير تسليمه انما جاز له الجمع ضرورة كما علم

به الشارح فيما اذا نفر والا ان الجماعة غير شرط اه قال العلامة فوح أفندي بعدد كره لان عبارة البدائع التي ذكرها المؤلف قلت احتار صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس عن الإمام بعد الشروع أو قبله فصلي وحده الصلاتين جاز لان الجماعة ليست شرط في حق الإمام عند أبي حنيفة أم الإمام فشرط في حق غيره اه فعلى هذا لا ترد مسألة الفزع أصلاً ولا تحتاج الى الحواط قطعاً والذي يقتضيه النظر ان هذا القول هو الاولى بالقبول لموافقته المنقول والمعقول والاول ما سبق ان من صلاهما مع الإمام أو نائبه محرماً يجمع ومن لا فلا عنه والثنائي ان اشتراط الإمام عين اشتراط الجماعة لان المراد منه اشتراط أدائها معه لا اشتراط وجوده في الموقف والأصح جمع من وجد في الموقف منفردا وليس مذهب الإمام بل مذهب صاحبين فاشتراطهم الإمام عين اشتراط الجماعة معه ويؤيده تخصيصهم جواز الجمع منفردا في حق الإمام فقط وتعليل بعضهم له بعدم اشتراط الجماعة في حقهم بالضرورة فعلى هذا الجماعة شرط غير لازم في حقهم فتسقط بالضرورة لازم في حقهم فلا تسقط بحال (قوله مقيما كان أو مسافرا) لكن ان كان مقيما كما امام مكة صلى بهم صلاة المنعمين ولا يجوز له القصر ولا للعاج الاقتداء به قال الإمام الخواني كان الإمام الذي يقول الجنب من أهل الموقف يتابعون امام مكة في القصر وبينهم وبينه مكة فرمضان فاني يستجاب لهم واني برجي لهم الحير وصلاتهم غير جائزة قال شمس الأئمة كنت مع أهل الموقف واعتزلت وصليت كل صلاة في وقتها وأوصيت بذلك أصحابي وقد سمعنا انه يتكلف ويخرج مسيرة سفر ثم يأتي عرفات فلو كان هكذا فالقصر جائز

والا لا فيجب الاحتياط تاخر خاتمة عن المحيط ملخصا (قوله وعندهما لا يشترط الا الاحرام الخ) ذكر في الشرب لا لينة عن البرهان انه لا يظهر (قوله وذكر في معراج الدراية الخ) نقله شارح الباب عن شرح الجامع لقاسم بن عتيق وقال فيه انه يلزم منه تأخير الوقوف وينا في حديث جابر رضي الله عنه حتى اذا زاغت الشمس وان ظاهره ان الخطبة كانت في أول الزوال فلا تقع الصلاة في آخر وقت الظهر ولا يبعد ان يكون مراده انه يصلي الظهر والعصر بعده لا قبله (قول المصنف وقف بقرب الجبل) أي عند العشرات الكبار كما سذكر المؤلف وهو موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما قبل العشرات السوداء الكبار انقترشات في طرفي الجبيلات الصغار التي كانها الراوي الصغار عند جبل الرحمة وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن ناقته الى العشرات وجبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة وكان موقفه عند النبات قال الازرقى والنايت هو الفجوة التي خلف ٣٦٣ موقف الامام وان موقف

النبي صلى الله عليه وسلم كان على ضرس مضر من بين أحجار هناك نائفة من جبل الال قال الفارسي قال قاضي القضاة بدر الدين وقد اجتهدت على

ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل وعروات كلها موقف الابن عسرة حامدا مكبرا مهلا مليا مصلياداعيا

تعيين موقفه صلى الله عليه وسلم من جهات متعددة ووافقني عليه بعض من يعتمد عليه من محدثي مكة وعلمائها حتى حصل الظن بتعيينه وأنه الفجوة المستوية المشرقة على الموقف التي عن يمينها ووراءها حفرة متصلة بعشرات الجبل وهذه الفجوة بين الجبل والبناء

لان النواب لا ينزلون بموت الخليفة والاصلي كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج حتى لو كان محرما بالعمره يصلي العصر في وقته عنده وهذا ان الشرطان لا بد منهما في كل من الصلاتين لا في العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمره في الظهر محرما بالحج في العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر وأخلق في وقت الاحرام فأفاد انه لا فرق بين أن يكون محرما قبل الزوال أو بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند اداء الصلاتين ولا يشترط الامام لجميع اداء الظهر حتى لو أدرك جزأ منه معه جازله الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية فيقوز المنفرد الجمع وفي قوله صلى الله عليه وسلم في الإشارة الى الصحبة فلوصلها ثم تبين فساد الظهر أعادهما جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكر في معراج الدراية انه يؤثر هذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهز بالقراءة فيهما (قوله ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل) أي ثم رح والمراد بالجبل جبل الرحمة (قوله وعروات كلها موقف الابن عسرة) لحديث البخاري عروات كلها موقف وارنقوعا بن عسرة والمزدلفة كلها موقف وارنقوعا بن عسرة وشعاب مكة كلها منحر وفي المغرب عسرة وادبجذاه عسرة وتبصغيرها سميت عسرة ينسب اليها العسريون وذكر القرطبي في تفسيره انها بقية الرأه وضمتها غربي مسجد عسرة حتى لقد قال بعض العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عسرة لو سقط سقط في بطن عسرة وحكي الباجي عن ابن حبيب ان عسرة في الحبل وعسرة في الحرم (قوله حامدا مكبرا مهلا مليا مصلياداعيا) أي وقف حامدا الى آخره لحديث مالك وغيره أفضل الدعاء دعاء يوم عسرة وأفضل ما قلته أنا والنيبون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روى عنه انه عليه السلام دعاء عشية عسرة لامته بالمغفرة واستجيب له الا في الدماء والمظالم ثم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمظالم نرحبه ابن ماجه وهو ضعيف بالعباس بن مرادس فانه منكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه أحمد بن اسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان رد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عسرة فجعل الفتي يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم

المربع عن يساره وهي الى الجبل أقرب بقليل بحيث يكون الجبل قبالة بين ادا استقبلت القبلة والبناء المربع عن يسارك بقليل وراء فان طفرت بموقف النبي صلى الله عليه وسلم فهو الغاية القصوى فلا زمة ولا تفارقه وان خفي ذلك فقف ما بين الجبل والبناء المسد كور على جميع العشرات والاما كن التي بينهما وعلى سبلها نارة وعلى جبلها نارة لعلك أن تصادف الموقف النبوي كذا في المرشدي على السكز وقال القاضي محمد عبيد والبناء المربع هو المعروف بمطبخ آدم عليه السلام وقد وقفت بموقفه عليه السلام مرارا كثيرة وحصل لي منه خشوع عظيم ويعرف بجذاته حفرة مخروقة تتبع هي وما حولها من العشرات المفر وشنة وما وراءها من الصغار السود المتصلة بالجبل هنا المطلوب اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار (قول المصنف وعروات كلها موقف الابن عسرة) ظاهر هذا وكذا قوله في مزدلفة وهي موقف الابن عسرة ان المسكنين ليسا بمكان وقوف فلا يجزئ فيهما كما سياتي

(قوله تحبط بالاسلام والهجرة والحج) أى بمجموع الثلاثة لا بكل واحد على انفراده (قوله وانما المراد ان اثم مطل الدين وتأخيره يسقط الخ) أقول بيان ذلك ان من أخر الصلاة عن وقتها فقد ارتكب معصية وهى التأخير ووجب عليه شئ آخر وهو القضاء وكذا اذا مطلق الدين وكذا اذا قتل أحدا ارتكب معصية وهى الجناية على العبد بخالفه شئ الرب تعالى ووجب عليه شئ آخر وهو تسليم نفسه للقصاص ان كان عبدا أو تسليم الدية وكذا اذا نذر ذلك مما يكون معصية يترتب عليها واجب سواء كان ذلك الواجب من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد فصار من تكفير الحج للكافر ولم يرد التكفير للمعاصي السكاثر كتحجير الصلاة ومطل الدين والجناية على العبد وأما الواجب المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسليم نفسه للقصاص أو تسليم الدية فانها لا تسقط لان التكفير انما يكون للذنوب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط الأثرى ان التوبة تكفر الذنوب ٣٦٤

بالاتفاق ولا يلزم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على ان التوبة من ذنب يترتب عليه واجب لا تتم الا بفعل ذلك الواجب فمن غصب شيئا ثم تاب لا تتم توبته الا بضممان ما غصب فسا بالمال بالحج الذى فيه التراجع والمراد من قولنا لا تتم توبته الا بفعل الواجب انه لا يخرج عن عهدة الغصب فى الآخرة الا بذلك والا فلا يغيب وتاب عن فعل الغصب المذكور وحسب الشئ المغصوب عنده ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده الى صاحبه تصح توبته وان بقيت ذمته شغولة به الى أن يردده الى صاحبه فحينئذ تتم توبته بمعنى

ابن أخى ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره غفراه ومنها ما رواه البخارى مرفوعا من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنها ما رواه مسلم فى صحيحه مرفوعا ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك فى الموطأ مرفوعا ما روى الشيطان يوما هو أصغر ولا أدرى ولا أعظم منه فى يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الا ما روى يوم بدر فانه رأى جبريل يزع الملائكة فانها تقتضى تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر الاكمل فى شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله ان المقصود ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت أو كبيرة وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة الى المحرم حتى لو أسلم لا يطالب بشئ منها حتى لو كان قتل وأخذ المال وأحرز به دار الحرب ثم أسلم لا يؤاخذ بشئ من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافيا فى تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تأكيديا فى بشارته وترغيبا فى مبايعته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيها مجامع والكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز أن يقال والكبائر التى ليست من حقوق العباد أيضا كالاسلام من أهل الدمة وحينئذ لا يشك أن ذكرهما كان للتأكيده وهكذا ذكر الامام الطيبي فى شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين انفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووى والقرطبى فى شرح مسلم وذكر القاضى عياض ان أهل السنة أجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسئلة طنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلا عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة لم يقل أحد بذلك وانما المراد ان اثم مطل الدين وتأخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطلق صار آثما الا أن وكذا اثم تأخير الصلاة عن أوقاتها يرتفع بالحج لا القضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان آثما على القول بغور بته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل أحد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة فى الحج كما لا يخفى وأشار بقوله ما يبا الى ارد على من قال يقطعها اذا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من أركان الحج كما قدمناه وهو أعظم أركانه الحديث الصحيح الحج عرفته وشرطه شيان أحدهما كونه

انه يخرج عن عهده من كل جهة وكذا يقال فى مطل الدين وتأخير الصلاة فقد ظهر بما قررناه ان الحج كالتوبة فى تكفير الكبائر سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العبد أو لم تتعلق بحق أحد أى لم يترتب عليها واجب آخر كشرب الخمر ونحوه فيكفر الحج الذنب ويبقى حق الله تعالى وحق العبد فى ذمته ان كان ذنبيا يترتب عليه حق أحدهما كما قررنا والا فلا يبقى عليه شئ فاعتن هذا التحريرا الفريديان به ينضح المرام وتنفع الشبهة والالوهام وقد أشار اليه العلامة ابراهيم اللقاني فى شرحه الكبير على منظومته فى التوحيد فقال ان قوله صلى الله عليه وسلم من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه لا يقتضى حقوق الله تعالى وحقوق عباده لانها فى الذمة ليست ذنبيا وانما الذنب المطل فيه فميتوقف على اسقاط صاحبه فالذى يسقط اثم مخالفة الله تعالى فقط اه والله أعلم (قوله أحدهما كونه

في أرض عرفات) الظاهر ان هذا ركنه لعدم تصوره بدونه كذا في شرح الباب (قوله وان يكون مفطرا) عند في الباب من مستحبات الوقوف الصوم لمن قوى والفطر للضعيف قال وقيل بكرة قال شارحه وهي كراهة تنزيه لثلاثي خلقه فيه وقعه في محذور ومحظور وكذا صوم يوم التروية لانه يجزئه عن أداء أفعال الحج وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم أفطر يوم عرفة مع كمال القوة الا انه لم يمهأ أحد من صومه فلا وجه لكرهه على الإطلاق وأما ما في الحاشية ويكره صوم يوم عرفة بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يجزئه عن أداء أفعال الحج فبني على حكم الأغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من انه لا يكره للحاج الصوم في يوم عرفة عندنا الا اذا كان يضعفه عن أداء المناسك فينذر تركه أولى وفي الفتح ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات والمستحب تركه اه (قوله وان يقف على راحلته) عبارة من التنوير ووقف الامام على ناقته قال المدني في حاشيته لاختصاصه بصلية الامام هنا بل ينبغي الركوب لكل واقف في عرفة وانما ذكر الامام لانه يقتدى به في جميع المناسك لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقفون بقله صلى الله عليه وسلم ولانه متى وقف راكبا يكون قلبه فارغا عن جانب ٣٦٥ الدابة فيكون قلبه في الدعاء

أسكن وفي المناجاة أخلص قاله الشيخ عبد الله العفيف ثم قال وفي السراج الوهاج نقلا عن منسك ابن الجعفي يكره الوقوف على ظهر الدابة الا في حال الوقوف بعرفة بل هو الافضل للامام وغيره وقال ابن الحاج في المدخل وهذا الموضع مستثنى عما نهى عنه من اتخاذ ظهور الدواب مساطب يجلس عليها اه وفي منسك ابن الجعفي ومن لم يكن له مركب فالأفضل ان يقف قائما فاذا أعيا

في أرض عرفات الثاني أن يكون في وقته كما سيأتي بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف المأروض هو الكيفية فيه وكذا النية ليس من شرطه وواجبه الا امتداد الى الثروب واما منتهى الاغتسال للوقوف والمطيمتان والمجموع بين الصلاتين وتجعل الوقوف عقيم سما وان يكون منظر الكونه أعون على الدعاء وان يكون متوضئا لكونه أكل وان يقف على راحلته وان يكون مستقبل القبلة وان يكون وراء الامام بانقرب منه وان يكون حاضر الذنب وارغا من الامور الشاغلة عن الدعاء فيذ في أن يجتنب في موقفه طريق القوافل وغيرهم لئلا يزعج بهم وان يقف عند الصخرات الدود موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه يقف بقرب منه بحسب الامكان واما ما اشتهر عند العلوان من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجيهم له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر أحد ممن يعتمد فيه صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه افضل الا الطبري والمأوردى في الحاوي فانه ما قال بالاستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء قال وهو موقف الانبياء وما قاله لا أصل له ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعف كذا ذكر النووي في شرح المهذب ومن السنة أن يكثر من الدعاء والتكبير والتهايل والنية والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ويجذر كل الحذر من التقصير في شيء من هذا وان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التناظر بالتوبة من جميع المخالفات مع التمسك بالقلب وان يكثر بالكلام الدكر فهناك تسكب العبرات وتستمتل العثرات وترتجى الطلقات وانه لمجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأوليائه المخلصين وهو أعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم

جلس ولو وقف جالسا جاز اه ومفهوم عبارة الكرماني ان من قدر على الركوب ولم يركب يكون مسئلا لتركه السنة وافهم والافقاعدا وهو بلى القيام الفضيلة ويكره الاضطجاع الامن عذركا هو مذكور في كتب المناسك اه (قوله وقد قيل اذا وافق يوم عرفة الخ) قال الرمي قال صلى الله تعالى عليه وسلم افضل الايام يوم عرفة واذا وافق يوم جمعة فهو افضل من سبعين جمعة في غير يوم جمعة أخرجه رزين وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا كان يوم جمعة عمر الله تعالى بجميع أهل الموقف قال الشيخ عز الدين بن جماعة سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها منزلة على غيرها فاجاب ان لها منزلة على غيرها من خمسة أوجه الاول والثاني ما ذكرناه من الحديثين الثالث ان العمل بشرف الا زمنة كما يشرف بشرف الامكنة ويوم الجمعة افضل أيام الاسبوع فوجب أن يكون العمل فيه افضل الرابع في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئا الا أعطاه اياه وليس في غير يوم الجمعة الخامس موافقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة وانما يختار له الافضل قال والدي أ. من حيث اسقاط الفرض فلا منزلة لها على غيرها واصله بعض الطلبة فقال قد جاء ان الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف فوجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في الحديث يعني المتقدم فاجابه بانه يحتمل ان الله تعالى يغفر في يوم

الجمعة بتفسير واسطة وفي غير يوم الجمعة قوم القوم اه كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزياي الشافعي (قوله وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين) أي بل يصلي سنة المغرب والعشاء والوتر بعدها كما صرح به مولانا عبد الرحمن الحامى قدس الله سره السامي في منسكه كذا في شرح الباب للقارى (قوله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لأصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو ٣٦٦ في البخارى عن ابن مسعود انه فعله وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه وتمساه في الفتح

(قوله والمغرب قضاء)

دفعه في النهر بما في السراج انه ينسوى في المغرب الاداء لا القضاء اه قلت ويدل عليه كلام المؤلف الآتى ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء الخ وكذا ما يأتى من ان الدليل

ثم الى مزدلفة بعد المغرب وانزل بقرب جبل قزح وصل بالناس العشاءين باذان واقامة ولم تجز المغرب في الطريق

الظنى أفاد تأخير وقت المغرب أى عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة (قوله وهذه ليلة جعت شرف الزمان والمكان) قال في النهر وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت ممن مال الى ذلك ثم رأيت في الجوهرة انها أفضل ليالى السنة (قول المصنف ولم تجز المغرب في الطريق) قال العلامة الشهاوى في

عرفة يوم الجمعة غفر لكل أهل ا. وقف وأنه أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة كما ورد في الحديث وليحذر نزل المحذر من الخاصة والمشاة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح أيضا في مثل هذا اليوم (قوله ثم الى مزدلفة بعد الغروب) أى ثم رح كما ثبت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفه لم يدم وأشار الى ان الامام لو أبطأ بالدفع بعد الغروب فان الناس يدفعون لانه لا موافقة في مخالفة السنة ولو ملك بعد الغروب وبعد دفع الامام وان كان قليلا لخوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان مسيئا لمخالفة السنة والافضل ان يمشى على هيئته وإذا وجد فرجة أسرع ويستحب أن يدخل مزدلفة ماشيا وان يكبر ويهلل ويحمد ويلبي ساعة فساعة (قوله وانزل بقرب جبل قزح) يعنى المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلية كعمر من قزح الشئ ارتفع يقال انه كانوا آدم عليه السلام وهو موقف الامام كما رواه أبو داود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فيمنزل عن يمينه أو يساره ويستحب ان يقف وراء الامام كالوقوف بعرفة (قوله وصل بالناس العشاءين باذان واقامة) أى المغرب والعشاء جمع تأخير لرواية مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام أذن للمغرب بجمع فأقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما أعاد الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل آخر وفي الهداية وكان ينبغي أن يعاد الاذان كما في الجمع الاول الا اننا كتبنا باعادة الاقامة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تشبى ثم أفرد الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب النسك فيجوز لأهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع اذاعه في وقتها والمغرب قضاء والافضل ان يصلح مع الامام بجماعة وينبغي أن يصلى الفرض قبل حط رحله بل ينبغي جماله ويعقلها وهذه ليلة جعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يحتج في أحيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله ولم تجز المغرب في الطريق) أى لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول الى مزدلفة للحديث الصلاة امامك قاله حين قيل له الصلاة يا رسول الله وهو في طريق مزدلفة أى وقتها فدل كلامه انها لا تحل بعرفات بالطريق الاولى وأشار الى ان العشاء لا تحل بالطريق الاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحب الوقت وهى المغرب اذا كانت لا تحل به فغيرها أولى ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز أن يصلحها في الطريق لانه لو لم يصلحها لصارتا قضاء وإذا لم يحل له ادأهما بالطريق فاذا صلاهما أو احدهما فقد ارتكب كراهة التحريم فكل صلاة أديت معها وجب اعادة ما فيجب اعادة ما لم يطالع الفجر فان طالع سقطت الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج وفي الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسألة لا بد من معرفتها

منسكه وهذا الحكم الذى ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق انما هو فيما اذا ذهب الى المزدلفة من طريقها أما وهو

اذا ذهب الى مكة من غير طريق المزدلفة جاز له أن يصلى المغرب في الطريق بلا توقف ولم أجده أحد اصرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء الغواث وكلام شارح الكنز يدل عليه وهى فائدة جلية اه وكذا صرح بها في البناية في الباب المذكور أيضا اه كذا وجدته بخط العلامة الشيخ ابراهيم أنى سلمة على هامش نسخته من الكنز وقد نقل عبارة العناية الشيخ عبد الرحمن المرشدى في شرحه وأقرها كذا في حاشية المدنى على الدر (قوله ثم ههنا مسألة الخ) قال الرملى فيه اشكال وهو ان

فيه تغويت الترتيب وهو فرض يغت الجواز بغوته كترتيب الوتر على العشاء فان حمل على ظاهره فهو مشكل الا ان يحمل على ساقط الترتيب او على عودها الى الجواز اذ اصيلها بعد ذلك ان المغرب والعشاء وقتها وقت العشاء فهما صلاتان اجتماعتا في وقت واحد وقد تقدم في الوتر والعشاء انه يجب الترتيب بينهما قاله اهلنا ولا يقدم الوتر على العشاء للترتيب لان وقت الوتر لم يدخل حتى لو نسي العشاء وصلى الوتر جاز لسقوط الترتيب به وهذا عند ابي حنيفة لانه فرض عنده فصار كفرض اجتماع في وقت واحد كالقضاء أو القضاء والاداء فينبغي أن يكون في تقديم صلاة العشاء على المغرب هنا كذلك اذ لا موجب لسقوط الترتيب وبانفجار الصبح لم تدخل الفوائت في حد الكثرة اه قلت وهذا خلاف الظاهر بل المتبادر سقوط الترتيب هنا ايضا ولذا قال في حواشي مسكين تراه هذه على ما يسقط به الترتيب (قوله وهو يؤهم عدم الصحة) قال في النهر اني يتوهم عدم الصحة للصلاة بعد دخول وقتها اه ونامله مع ما مر عن السراج وقواد في حديث الصلاة امامك اى وقتها فلا يتوهم معه ذلك وقال الرملى كفى لا يتوهم والجواز مشترك بين الصحة والحل واذا قلنا اني يتوهم عدم الصحة بعد دخول الوقت قلنا اني يتوهم عدم الحل بعد دخوله كما هو ظاهر فالتوهم هنا لا ينكر (قوله لكان اداء) اى لكان فعلا ناسيا اداه ان كان في الوقت الخ (قوله وحاصل دليلهم الخ) خطرت لي هنا اشكال وهو ان الحديث المفيد تأخير المغرب اذا كان ظنيا وكان الدليل الموجب للمحافظه على الوقت قطعيا لم يجز تأخير المغرب عن وقتها الثابت بالقطعي والالزم تقديم الظني عليه مع انه لا قائل بعدم جواز تأخيرها بل بوجوبه ٣٢٧ ولا يحصى حينئذ الابدعوى علم

ظنية الحديث أو عدم قطعية دلالة الآية وإذا كان كذلك لا يتم قوله فعملنا بمقتضاه الخ وبه يتأيد بحث المحقق ثم رأيت في العناية قال ما نصه واعترض بان هذا الحديث من الاحاد فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا

وهو انه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة يصلى المغرب ثم يعيد العشاء فان لم يعد العشاء حتى انقضى الصبح عاد العشاء الى الجواز وهذا كما قال ابو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خسا وهو ذا كر للتركة لم يجز فان صلى السادسة عاد الى الجواز واعلم ان المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يؤهم عدم الصحة وليس بمراد بل المراد عدم الحل ولهذا صرحوا بالاعادة ولو كانت باطلة لكان اداه ان كان في الوقت وقضاء ان كان خارجا ولو صرحوا بعدم الحل لزال الاشتباه وحاصل دليلهم المقتضى لعدم الحل انه ظني مفيد تأخير وقت المغرب في خصوص هذه الليلة ليمتوصل الى الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه ما يلزم تقديم على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظه على الوقت فقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى امكان تداركه هذا الواجب وتقرر المأثم اذ لو وجبت الاعادة بعده كان حقيقته عدم الصحة فيما هو مؤقت قطعيا وفيه التقديم الممتنع وفي فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا لانه اذا ما قبل وقتها الثابت بالحديث فتم عليه بانه للجمع واذا نزلت سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه الى تقديم المعنى على النص

العلامة بانه من المشاهير تلقى الامه بالقبول في الصدر الاول وعمدوا به فجاز ان يراى عليه على كتاب الله تعالى وأقول قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا الآية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالتها على ان للصلاة اوقاتا وتعيينها ثبت اما بالحديث جبريل أو بغيره من الاحاد أو بقرينه عليه الصلاة والسلام مثل ذلك لا يفيد القطع فجاز ان يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بقرينه عليه السلام وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز ان يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك وقته اه والاحسن الاول لان عدم قطعية تعيين الاوقات بعد ثبوتها بالنقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام بل بنظم القرآن اذا فسر دلوله الشمس وغروبها كما في السعدية ثم قال في العناية وشكك عن ابي يوسف اى اورد اشكالا من حاشيه على صاحبه بان صلاة المغرب التي صلاها في الطريق امان وقعت صحيحة أولا فان كان الاول فلا تجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وان كان الثاني وجبت فيه وبعده لان ما وقع واسدا لا ينقلب صحيحا بمضى الوقت وأجيب بان الفساد وقوف يظهر أثره في ثانی الحال كما مر في مسألة الترتيب اه هذا ويؤخذ من هذا الجواب ان مرادهم من عدم الجواز عدم الصحة لانه لا فرق بين الفساد والبطالان في العبادات وهو ظاهر ما في الهداية حيث قال ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند ابي حنيفة ومحمد رحم الله وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال ابو يوسف يجزئه وقد أساء اه لان قوله لم يجزه من الاجزاء لا من الجواز والذي يطلق على الحل الثاني لا الاول وقول المؤلف ولو كانت باطلة الخ جوابه ما علمت من ان البطلان غير بات بل هو موقوف ويدل عليه ما نقله عن الظهيرية وتنظيره بمن ترك الظهر الخ فان البطلان في المقدس عليه غير بات نعم ظاهر ما في النهاية يوافق ما ذكره المؤلف حيث نظروا وجوب الاعادة هنا بما اذا صلى

الظهر في منزله يوم الجمعة (قوله وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوزا المزدلفة جاز) نقله في شرح الباب عن المتنقي ثم قال وهو خلاف ما عليه الجمهور وقال أيضا وإذا ثبت وجوب هذا الجمع بمزدلفة في وقت العشاء فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي بمزدلفة ٣٦٨ أو بعدما جاوزها لم يجزه وعليه أعادتها ما لم يطاع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر

وكتبتهم على أن العبرة في المنصوص عليه ليس النص لا المعنى النص لا يقال لو أجزأ بناء على إطلاقه أدى إلى تقسيم الثاني على القطعي لا ما تقول ذلك أو قلنا بائنا تراعى ذلك لكانت حكم بالأجزاء ونوجب إعادة ما وقع مجزئنا شرعا ما لم نأول بغيره في ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أدبت مع كراهة التحريم حيث نفيتم بأجزائها ويجب أعادتها مطلقا اه وفي المحيط لوصلاهما بعدما جاوزا المزدلفة جاز اه (قوله ثم صل الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلاها يومئذ بغلس وهو في اللغة آخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر بقيل للبحاجة إلى الوقوف بالمزدلفة (قوله ثم وقف مكبرا مهلا مليا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك وقف على جبل قزح أن أمكنك والاقرب منه) بيان للسنة فلو وقف قبل الصلاة أجزأه ووقته من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وقدمنا أنه واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعدو بان يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لاشئ عليه وسيأتي في الجنايات أن هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب إذا تركه للعدو لاشئ عليه ولم يقم في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلته فشمع الرجل لو لم يقبل الوقت نحو فله شئ عليه ولو مر بهما من غير أن يقف جاز كالوقوف بعرفة وإن مر في جزء من أجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلاف في جبل قزح فقيل هو المشعر الحرام وقيل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكر البيت وتجدد دلفه وهي سنة لاشئ عليه لو تركها كما لو وقف بعدما أفاض إلى الأمام قبل الشمس لأن البيت وتشرعت للتأهب للوقوف ولم تشرع نسكا (قوله وهي موقف الأبطن محسر) أي المزدلفة كلها موقف إلا وادي محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المهملة المشددة وباراه سمي بذلك لأن فيل أصحاب الفيل حسره فيه أي عي وكل وادي محسر موضع واصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال الأزرقى إن وادي محسر خمسة أذراع وخمس وأربعون دراعا وأما مزدلفة فأنها كلها من الحرم سميت بذلك من الترف والازدلاف وهو التقرب لأن الحجاج يتقربون منها وحدها ما بين وادي محسر ومازى عرفة ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداحلة في الحد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره أن بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيها فقط لا يجوز كما لو وقف في منى سواء قلنا أن عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة أولا ووقف في البدائع وأما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة لا لا ينبغي له أن ينزل في وادي محسر ولو وقف به أجزاء مع الكراهة وذكره في بطن عرنة قال في فتح القدير وما ذكره في البدائع غير مشهور من كلام الأصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الأجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لأنهم ما لسان مسمى المكان والاستثناء منقطع (قوله ثم إلى منى بعدما أسفر جدا) أي ثم رجع وفسر الأسفار بأن تدفع بحيث لم يبق إلى طلوع الشمس إلا مقدار ما يصلي ركعتين كافي المحيط وفي الظهيرية وينبغي أن يكثر من الذكر والصلاة عليه عليه السلام والدعاء وهو ذهاب وإذا بلغ بطن محسر أسرع أن كان ماشيا وحرك دابته إن كان راكبا قدر رمية جبرلانه عليه السلام فعل ذلك (قوله فارم جرة العقبة من بطن الوادي

والحسن وقال أبو يوسف يجزئه ولا يعيد وقد أساء ترك السنة ولم يعد حتى طاع الفجر عادت إلى الجواز وسقط القضاء اتفاقا إلا أنه يأثم لتركه

ثم صل الفجر بغلس ثم وقف مكبرا مهلا مليا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك وقف على جبل قزح أن أمكنك والا فبقرب منه وهي موقف الأبطن محسر ثم إلى منى بعدما أسفر جدا فارم جرة العقبة من بطن الوادي

الواجب وعن أبي حنيفة إذا ذهب نصف الليل سقطت إعادة الذهاب وقت الاستحباب اه (قوله وقف على جبل قزح الخ) كذا في الزيلعي والطاهر أنه يوجد في بعض نسخ المتن والا فالذي رأيت في بعضها وعليه كتب في النهر بدون هذه الزيادة (قوله وهي سنة الخ) وللشافعي قولان قول بالوجوب وقول بالسنة حكاهما

النووي في مناسكه ثم قال وبنا كذا اعتناء بهذا المبيت سواء قلنا أنه واجب أو سنة فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب إمامان جليلان من أصحابنا إلى أن هذا المبيت ركن لا يصح الحج إلا به قاله أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعي وأبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة فينبغي أن يحصر على المبيت للخروج من الخلاف اه (قوله ومازى عرفة) قال في شرح النوازل المأزم المضيق بين جبلين والمراد عند الفقهاء الطريق بين الجبلين وهما جبلان بين عرفات ومزدلفة

(قوله أي المكان المسمى بذلك) تفسير بحجرة العقبة (قوله وقيل ان تضع طرف الابهام الخ) قال في الشرنبلالية عليه مشى في الهداية فقال وكيفية الرمي أن يضع المحصاة على ظهر الابهام اليمنى ويستعين بالسبحة اه قال الكمال وهذا التفسير يحتمل كلام من تفسيرين قيل بهما أحدهما أن يضع طرف الابهام اليمنى على وسط السبابة ويضع المحصاة على ظهر الابهام كأنه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه ان المسنونون في كون الرمي باليد اليمنى والآخر أن يحلق سبابة ويضعها على مفصل الابهام كأنه عاقد عشرة وهذا في التحكمين من الرمي به مع الزجة والوجهة عشر وقيل يأخذها بطرفي الابهام وسبابة وهذا هو الأصح لانه لا يسر المعتاد اه وكذا نقل تصحيحه في السراج عن النهاية وهو الذي صححه الولوالجي أيضا وظاهر كلام المؤلف ان الثاني مما في المغرب هو هذا فامشى عليه في الهداية غيره كما يدل عليه كلام الكمال وهو الظاهر خلافا لما مر عن الشرنبلالية (قوله ومقدار الرمي الخ) هذا تقدير أقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون كذا في الفتح (قوله فلورماها فوقعت قريبا من الجرة الخ) أي قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره اعتبارا للقرب عرفا وضده البعد وتماه في الفتح وقال في الباب وقدر القرب بثلاثة أذرع والبعد بما فوقها وقيل القريب ما دون الثلاثة (قوله ولولو وقعت المحصاة على ظهر رجل الخ) فلو وقعت على الشاخص أي أطراف المذبل الذي هو علامة للجمره أجزأه ولو على قبة الشاخص ولم تنزل عنه والظاهر انه لا يجوز له للبعد لباب وفيه ٣٦٩ وان لم يدرانها وقعت في الرمي

بنفسها أو بنقض من وقعت عليه ونحوه يكره فيه اختلاف والاحتياط ان يعيده وكذا الرمي وشك في وقوعها وموقعها

سبع حصيات كعصى الخذف

ولا حوط أن يعيد (قوله ولورمي سبع حصيات جلة الخ) وفي الكرماني اذا وقعت متفرقة على مواضع الجرات جاز كما لو جمع بين أسواط الحد

سبع حصيات كعصى الخذف) أي المكان المسمى بذلك والجمار هي الصغار من الحجارة جمع جرة وبها سموا المواضع التي ترمى جارا وجرات ما بينهما من الملاسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى من تجمر القوم اذا تجمعوا واجر شعره اذا جمعه على قفاه والخذف بالحاء والذال المجمعين ان ترمى بحصاة أو نواة أو نحوها تأخذ بين سبابتك وقيل ان تضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب كذا في المغرب وصحح الولوالجي القول الثاني لانه أكثر اهانة للشيطان وهذا بيان للسنة فلورمي كيف أراد جاز ولورمي من فوق العقبة أجزأه وكان مخالفا للسنة قيد بالرمي لانه لو وضعها موضع لم يجز لترك الواجب والطرح رمي الى قدميه فيكون مجزئا لانه مخالف للسنة ومقدار الرمي أن يكون بين الرمي وموضع السقوط خمسة أذرع كذا في الهداية وفي الظهير يتوجب أن يكون بينهما هذا القدر فلورماها فوقعت قريبا من الجمره بكيفية ولو وقعت بعيدا لم يجز لانه لم يعرف قربها الا في مكان مخصوص والقريب عفو ولو وقعت المحصاة على ظهر رجل أو على عجل وثبتت عليه كان عليه اعادتها واداسقطت عن الحمل أو عن ظهر الرجل في سنها ذلك أجزأه وأشار بقوله كعصى الخذف الى انه لورمي سبع حصيات جلة واحدة فانه يكون عن واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال والتقيد بالسبع لمنع النقص الزيادة فانه لورماها بأكثر من السبع لم

﴿ ٤٧ بحر - ثاني ﴾ بضربة واحدة وان وقعت على مكان واحد لا يجوز وقال مالك والشافعي وأحمد لا يجوز له الا عن حصاة واحدة كفيما كان لانه مأثور بالرمي سبع مرات شرح الباب ثم نقل عن مصنف الباب في منسكه الكبير ان الذي في المشاهير من كتب أصحابنا الاطلاق في عدم الجواز كما هو قول الأئمة الثلاثة ثم نازعه بما فيه نظر ان أحسن النظر فراجعه وتبصر وفي حاشية المديني عن المرشدي ولا يجوز الرمي بالقوس ونحوه ولا الرمي بالرجل ومن كان مريضا أو مغمى عليه توضع المحصاة في يده ويرمي بها وان رمى عنه غيره بامر أو جراه والأول أفضل وفي الباب ولورمي بخصاتين احدهما عن نفسه والاخرى عن غيره جاز ويكره الأولى أن يرمى أولا عن نفسه ثم عن غيره (قوله فانه لورماها بأكثر من السبع لم يضره) قال في الباب ولورمي أكثر من سبع يكره وقال شارحه أي اذا رماه عن قصد وأما اذا شك في السابع ورماه وتبين انه الثامن فانه لا يضره ذلك هذا وقد ناقضه في الكبير بقوله ولورمي بأكثر من السبع لا يضره اه أقول ما ذكره في المنسك الكبير هو ما ذكره المؤلف هنا ولعله محمول على غير القصد فلا تناقض اذا شك ان السبع هو المسنون فالزيادة عليها مخالفة للسنة فتكره لو كانت مقصودة والا فلا وفي حاشية المديني قال الشيخ عز الدين بن جماعة في مناسكه الكبرى قالوا لو زاد الرمي على السبع هل يندب أو يكره فقال بعضهم انه لا تنكره الزيادة لان رمية طاعة وقال بعضهم بل تنكره لانه خلاف السنة هكذا نقل الخلاف اه وقال شمس الأئمة لو زاد على سبع حصيات لأجزأه وينبغي أن يكره قال القاضي عبيد بن يحيى أن يكون هذا هو المنهوب ويكره رمي الجمرتين

كذلك في هذا اليوم بالطريق الأولى لانه بدعة ولم يفعله عليه الصلاة والسلام وورعاً اتخذها الجهال نسكاً اه (قوله والا فيجوز الرمي الخ) قال في الترمذي اطلاق يعطى جوازه بالياقوت والفيروزج وفيه ما خلاف ومنعه الشارحون وغيرهم بناء على اشتراط الاستفاقة بالرمي واجازته بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط ومن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه كذا في الفتح وهذا يفيد ترجيح اعتبار الشرط المذكور ومقتضى كلام الشارح تبعاً للغاية عدم اعتباره حيث جزم بجوازه بالايجار النفيسة بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ يعني كاره لانها ليست من أجزاء الارض وأما الذهب والفضة فنثار وليست برمي اه وفي الشرع بلاية قدمنا جواز الرمي بكل ما كان من جنس الارض ومن صرح به صاحب الهداية فشم كل الاجار النفيسة كالياقوت والزبرجد والزمرد والياقوت والفيروزج والبلور والعقيق وبهذا صرح الزيلعي الا انه قال في العناية اعترض على صاحب الهداية بالفيروزج والياقوت فانهما من أجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما وأجيب بان الجواز مشروط بالاستفاقة برمييه وذلك لا يحصل بهما اه فقد أثبت تخصيص العموم وهو مخالف لنص الزيلعي وخصص بالفيروزج والياقوت دون غيرهما قليلاً ولم يحرر اه بقي شيء وهو ان الزيلعي استثنى الجواهر وتبعه المؤلف مع انه صرح بجواز الاجار النفيسة ولم يذكر الجواهر العينية ولا الشمنى قال نوح أفندي لانها من قبيل الاجار النفيسة بل الاجار النفيسة مستخرجة منها وفي حاشية مسكن تفرقة الزيلعي بين الجواهر والاجار النفيسة في الحكم ليس الا محض تحكم اه لكن ذكر الشيخ اسمعيل في شرحه عن الغاية والجواهر وهي كالألؤلؤ وبه اندفع التحكم لانها ليست من جنس الارض ٣٧٠ ومن اعترض على العناية بما في الغاية والزيلعي سعى أفندي في حواشيه عليها وسبقه

اليه في التتارخانية فانه بعد ما ذكر الاعتراض والجواب السابقين وعزاهما الى السغناقي قال واعلم ان هذه الرواية مخالفة لما في المحيط أي من الجواز بكل ما كان من جنس الارض كما مر عن الهداية (قوله امالانها ليست من جنس الارض) هذا بضره والتقييد بالحصى لبيان الاكل والا فيجوز الرمي بكل ما كان من جنس الارض كالحجر والمدر وما يجوز التيمم به ولو كفاف من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر واللؤلؤ والجواهر والذهب والفضة امالانها ليست من جنس الارض اولاً لانها نثار وليست برمي اولاً لانه اعز ازلا هانئة وكذا التقييد بالحصى الخذف لبيان الاكل فانه لو رماها بأكثر منه جاز لمحصل المقصود غير انه لا يرمى بالكبر من الحجارة كـ لا يتأذى به غيره ولورمي صح وكذا ولم يبين الموضع المأخوذ منه المحصال لانه يجوز اخذ من أى موضع شاء فلما أخذها من مزدلفة أو من قارعة الطريق ويكره من عند الجمرة تنزيها لانه حصى من لم يقبل حجه فانه من قبل حجه رفع حصاه كما ورد في الحديث ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي بالحجر النجس والافضل غسلها وفي مناسك المحسري جرى التوارث بحمل الحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصاة قال وفي مناسك الكرماني يدفع من المزدلفة بسبع حصيات وقال قوم بسبعين حصاة وليس مذهبنا اه كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير ويكره ان يلتقط

والفضة وقوله واما لانها نثار خاص بهما كما هو مذكور في السعدية عن الغاية وقوله واما لانه اعز ازلا فشم كل حجر الا الخشب ان كان مما ليس له قيمة (قوله كما ورد في الحديث) جعله في الهداية أثراً وقال في الفتح وقوله به ورد الاثر كانه ما عن سعيد بن جبيرة قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت التحليل عليه السلام ولم تهرض بائساً لا فاق فقال اما علمت ان من يقبل حجه يرفع حصاه قال ومن لم يقبل ترك حصاه قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصاتي علامة ثم توسطت الجمرة فريمت من كل جانب ثم طلبت فلم أجده تلك العلامة شيئاً اه لكن في حاشية المدني عن شرح النفاية لمن لا على الفارسي انه رواه المداقطنى والحاكم وصححه عن أبي سعيد الخدري قال قلت يا رسول الله هذه الجمار التي ترمى بها كل عام فنجس انها تنقص فقال انه ما يقبل منها رفع ولولا ذلك لرأيتها أمثال الجبال اه واستشكله ابن كمال باشا بان حج المشركين غير مقبول وأجيب بان الكفار قد تقبل عباداتهم فيجازون عليها في الدنيا اقول المراد أعمالهم التي هي عبادات صورة لا حقيقة لان مثل الحج لا يكون عبادة الا بالنية والكافر ليس من أهلها كما صرحوا به نامل هذا وفي مني خمس آيات هذه احداها وقد نظمها بعضهم فقال وآتى مني خمس فتمت اتساعها * كحاج بيت الله لوجاوزوا الحداد ومنع حداة خطف لحم بارضها * وقلة وجدان البعوض بها هدا وكون ذباب لا يعاقب طعمها * ورفع حصي المقبول دون الذي ردا (قوله وليس مذهبنا) قال في الشرع بلاية يعارضه قول الجوهرة ويستحب ان يأخذ حصي الجمار من المزدلفة أو من الطريق اه ولذا قال في الهداية يأخذ الحصى من أى موضع شاء اه فالتقي ليس الاعلى التعيين أى لا يتعين الاخذ من المزدلفة لنا مذهبنا وما قاله في الهداية يقتضى خلاف ما قيل

انه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق في المزدلفة وما قبل يأخذ من المزدلفة سبعاً فإفادته لاسنة في ذلك يجب خلافها الاساءة (قوله وانتهاه اذا طلع الفجر الخ) فيه ان وقت الجواز لا آخروه لان المراد به العتلة المحل فالاولى عدم التعرض للانهاء كما في عبارة المبسوط المذكورة في الفتح ثم ظهر لي الجواب بانه أراد بيان وقت الجواز اذ كما أفاده في شرح اللباب لكن في الفتح وثبت وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند أي حنيفة الا انه لا شيء فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر اه نامل هذا وفي حاشية المدني عن حاشية شيخه بعد عزوه ما ذكره المؤلف الى المبسوط والمحيط ٣٧١ الرصوى قال لكن في الهداية

والزبلي والعيني والبدائع والكافي والكسر ماني وغيرها ان وقته من طلوع الفجر الى غروب الشمس وقال في مبسوط السرخسي ففي ظاهر المذهب وقته الى غروب الشمس ولكنه لورمي بالليل لا يلزمه شيء اه

وكبر بكل حصة واقطع التلبية بأولها ثم اذبح

وعليه يحمل ما قدمناه عن الفتح نامل (قوله) والثاني من طلوع الشمس الى الزوال) قال الرمي أي المستحب وقد وافق على الاستحباب العيني وذكره في مجمع الرواية عن المحيط أيضاً بصيغة المسنون ووافقه في النهر (قوله) والرابع قبل طلوع الشمس الخ) قبله في الفتح بعداً جاديش ساقها بعدم العذر قال حتى لا يكون رمي الضعفة قبل الشمس ورمي الرعاة

حجراً واحداً في كسره سبعين حجراً صغيراً كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وله أوقات أربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الإباحة ووقت الكراهة فالاول ابتداءه من طلوع الفجر يوم الفجر وانتهاه اذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو أخره حتى طلع الفجر في اليوم الثاني لم يعدم عند أي حنيفة خلافاً لهما ولورمي قبل طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقاً والثاني من طلوع الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب كذا في المحيط وغيره وجعل في القنواي الظهير به الوقت المباح من المكروه فهي ثلاثة عنده والا كثرون على الاول (قوله) وكبر بكل حصة) أي مع كل حصة من السبعة بيان للأفضل فلورمي ذكر الله أصلاً أو هلى أو سبج أو جزاء لم يذكروا الداء آخره لان السنة ان لا يقف عندها كما يشير اليه في رمي الجمار الثلاث وضابطه ان كل جرة بعدها جرة فانه يقف بعدها للدعاء لانه في أثناء العبادة وكل جرة ليس بعدها جرة ترمى في يومه لا يقف عندها لانه خرج من العبادة كذا في الظهير به وهو مشكل فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم اذا خرج منها فالاولى الاستدلال بفعله عليه السلام كذلك وان لم تظهر له حكمه وقد يقال هي كون الوقوف بقعة في جرة العقبة في الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويفضي ذلك الى ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمرات فانه لا يقع في نفس الطريق بل بمنزل عنه (قوله) واقطع التلبية بأولها) أي مع أول حصة ترميها الحديث الصحيحين لم يزل عليه السلام يلبى حتى رمى جرة العقبة ولا فرق بين المفرد والمتمتع والقارن وقيد بالحرم بالجمع لان المعتمر يقطع التلبية اذا استلم الحجر لان الطواف ركن في العمرة يقطع التلبية قبل الشروع فيها وقيد بكونه مدر كالحج بادراك الوقوف بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف لان العمرة واجبة عليه فصار كالمعتمر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع حين يأخذ في الطواف الثاني لانه يتحمل بعده وأشار بالرمي الى انه يقطعها اذا فعل واحداً من الامور الاربع التي تفعل في الحج يوم النحر فيقطعها ان حلق قبل الرمي أو طاف الزبارة قبل الرمي والذبح والحلق أو ذبح قبل الرمي دم التمتع أو القارن ومضى وقت الرمي المستحب كفعله فيقطعها اذا لم يرم جرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط (قوله ثم اذبح) أي على وجه الافضلية لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وانما يجب على القارن والمتمتع وأما الاضحية فان كان مسافراً فلا اضحية عليه والا فله كالمسكى وقد ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح بيده ثلاثاً وستين بدنة وأمر علياً فذبح ما بقي وأشركه في هديه ثم أمر من كل بدنة ببيضة فجعلت في قدر

لئلا يلزمهم الاساءة وكف بذلك بعد الترخيص (قول المصنف وكبر بكل حصة) كذا روى ابن مسعود وابن جابر وأما سليمان وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على الله أكرهه غيره انه روى عن الحسن بن زياد انه يقول الله أكبر وغملاً للشيطان وخزبه وقيل يقول أيضاً اللهم اجعل حجي مبروراً وسعي مشكوراً وذبي مغفوراً كذا في الفتح (قوله) فالاولى الاستدلال بفعله عليه الخ) قال في الفتح على هذا اتفاق الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمه فخصص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين فان تجايل انه في اليوم الاول لسكرة ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والافاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الايام (قوله) وقيد بالحرم بالجمع

نسب الله هذا التقدير وان لم يكن مصرحاً به وكذا ما بعده لان الكلام فيه فهو مما تضمنه كلامه (قوله ومراده أن يأخذ من كل شعرة الخ) قال في الشريعة لا يسهة قلت يظهر لي ان المراد بكل شعرة أي من شعرات ربع على وجه اللزوم أو من الكل على سبيل الاولوية فلا مخالفة ٣٧٢ في الاجزاء لان الربع كالكل كافي للحلق (قوله وفي فتح القدير انه هو الصواب)

قال في النهر وبواقفه ما في الملتقط عن الامام خلقت رأسي بمكة فخطأني الحلق في ثلاثة أشياء لما ان جلست قال استقبل القبلة وناولته الجانب الايسر فقال ابدأ باليمن فلما أردت أن أذهب قال ادفن شعرك فرجعت فدفنته اه قلت وفي المعراج روى انه عليه

ثم احلق أو قصر والحلق أحب وحل لك كل شيء غير النساء

الصلاة والسلام حلق رأسه من يمين الحلق وعن الشافعي من يمين المخلوق واعتبرنا يمين الحلق وهو يمين المخلوق قال الكرماني ذكره بعض أصحابنا ولم يعزه الى أحد بل الاول اتباع السنة واه عليه الصلاة والسلام بدأ بيمينه في الصحيح وقد أخذ أبو حنيفة رحمه الله بقول الحجام حين قال ادن الشق الايمن من رأسك وفيه حكاية معروفة اه وهذا أيضا يؤيد ما استصوبه في الفتح ويفيد

فطجنت وكلام من مجها وشرها من مرقها ثم ركب الى البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والمحكمة في انه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثا وستين بدنة انه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة (قوله ثم احلق أو قصر والحلق أحب) بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة شعرة ربع الرأس ان أمكن والا بان كان أقرع فيجري الموصى على رأسه ان أمكن واحب على المختار والا بان كان على رأسه قروح لا يمكن امرار الموصى عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل كمن حلقها والاحسن أن يؤخر الاحلال الى آخر الوقت من أيام النحر ولو أمكنه الحلق لكن لم يجد آلة ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الاحلال لان اصابة الآلة مرجوف في كل ساعة ولا كذلك برة الفروج واندمالها وازالة لا تختص بالموصى بل بأي آلة كانت أو بالنورة والمستحب الحلق بالموصى لان السنة وردت به والمراد بالتقصير أن يأخذ الرجل أو المرأة من رؤس شعرة ربع الرأس مقدار الاغلة كذا ذكر الشارح ومراده أن يأخذ من كل شعرة مقدار الاغلة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب أن يزيد في التقصير على قدر الاغلة حتى يستوفي قدر الاغلة من كل شعرة برأسه لان أطراف الشعر غير متساوية عادة قال الحلبي في مناسكده وهو حسن والاغلة بفتح الهـ حزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ راوينا فقد أخطأ واحدة الانامل ثم التحير بين الحلق والتقصير انما هو وعند عدم العذر فلو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده يصمغ فلا يعمل فيه المقرض وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرجة ثنتين أو ثلاثا وفي الثالثة أو الرابعة للتقصير ين بها ويستحب حلق الكل للاتباع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يخص الحلق في الحج لان أصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في الغنية ويعتبر في سنته البداءة باليمين للحلق لا الخلق فيبدأ بشقه الايسر ومقتضى النص البداءة بيمين الرأس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للمحلق خذ وأشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا بأس به وكره القاؤه في الكنف والمغتسل كذا في فتاوى العلامة ويستحب له أن يقص أطفاره وشواربه بعد الحلق للاتباع ولا يأخذ من محيته شبا لانه مثله ولو فعل لا يلزمه شيء (قوله وحل لك غير النساء) أي بالحلق أي في الحلق الطيب لمحدث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمه حين أحرم ولحجه حين أحل قبل أن يطوف بالبيت وحرم الدواعي كالوطء أفاد انه ليس قبل الحلق تحليل لشيء مما كان حلالا بالأحرام ويدل عليه ما في المبسوط والحاصل ان في الحج احلالا لشيء أحدهما بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرهما من أن الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا بخلافه ما في فتاوى قاضيان ولغظه وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالاثراء وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا وما في المحيط ولغظه

ان خلافه ليس مما ثبت عند أهل المذهب (قوله وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى) قال في الشريعة لا يسهة أقول لم ولو يقتصر قاضيان على ما نقله عنه في الجز لانه نص على ما وافق الهداية أيضا قبل هذا بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالحلق أو التقصير فاذا حلق أو قصر حل له كل شيء الا النساء ما لم يطف بالبيت مروى ذلك عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى

الله تعالى عليه وسلم وبعد الرمي قبل المحلق يحل له كل شيء إلا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وإن كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلناه أن الطيب داع إلى الجماع وإنما عرفنا حل الطيب بعد المحلق قبل طواف الزيارة بالأثر اهـ والاولى أن يرد كلامه المذكور نائبا بكلامه الاول لانه ألزم لموافقة ما في الهداية ودليله ما في الصحيحين ولانه يتناقض الاول بالثاني وقوله وإنما عرفنا حل الطيب الخ جواب عن سؤال مقدر كانه قال قائل الطيب داع إلى النساء فكان ممنوعا منه مطلقا فحصره بالرمي وحل بالمحلق للأنثر لكنه لم يأت بدليل لتحليل الرمي لشيء فالمرجع لكلامه الاول الموافق للهداية ومحصره التحلل بالمحلق بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالمحلق وبهذا يعلم بطلان ما ينسب لقاضيخان من ان المحلق لا يحل به الطيب (قول المصنف فطف للركن سبعة أشواط) قال الرمي ويسمى طواف الزيارة وطواف الافاضة وطواف يوم النحر وطواف الركن كما في العيني وسيأتي ان طواف الصدر يسمى طواف الافاضة لانه لا حله بفيض إلى البيت من منى اهـ هذا وشرايط صحته الاسلام وتقديم الاحرام والوقوف والنية واثبات أكثره والزمان وهو يوم النحر وما بعده والمكان وهو حول البيت داخل المسجد وكونه بنفسه ولو محمولا فلا تجوز النيابة المتعمى عليه وواجباته المشي للقادر والقيام واتمام السبعة والطهارة عن الحدث وستر العورة وفعله في أيام النحر وأما الترتيب بينهما وبين الرمي والمحلق فمسئنة ولا مفسد للطواف ولا قنات قبل الممات ولا يجزئ عنه البذل اذا مات بعد الوقوف بعرفة وأوصى باتمام الحج تحب البدنة لطواف الزيارة وجازجه اهـ لباب ٣٧٣ أي صح وكل لكن في مناسك

الطرابلسي عن محمد بن
مات بعد وقوفه بعرفة
وأوصى باتمام الحج بذبج

ثم إلى مكة يوم النحر أو
غدا أو بعده فطف للركن
سبعة أشواط بلا رمل
وسعى ان قدمتهما أو لا
فعلا وحل لك النساء

عنه بدنة للزدة والرمي
والزيارة والصدر وراز
جه فهذا دليل على انه
اذا مات بعرفة بعد تحقق

ولو أبيع له التحلل ففعل رأسه بالمحطى وقلم ظفره قبل المحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا بالمحلق فقد جنى عليه وقد ذكر الطحاوي لادم عليه عند أبي يوسف ومحمد لانه أبيع له التحلل فيقع به التحلل اهـ فلو كان التحلل بالرمي حاصلا في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الاظفار وتخرجه على قول الطحاوي عندهما بعيد كما لا يخفى (قوله ثم إلى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلا رمل وسعى ان قدمتهما أو لا فعلا) أي ثم راح في واحد من هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن أكثرها وهو أربعة أشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب بنجر بالدم وأول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والمحلق وليس له وقت آخر تفوت الصحة بفوته بل وقته العمر وأما الواجب فهو فعه له في يوم من الايام الثلاثة عند أي حنيفة حتى لو أخره عنهما مع الامكان لزمه دم وأفضلها أولها كالأضحية وقد ورد في الحديث انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي اذا طاف للقصدوم وفي تأخيرهما لطواف الركن وانهما لا يتكرران في الحج ولم يتكاهم على الافضلية وقالوا الافضل تأخيرهما لطواف الركن ليصير تبعاً للقرض دون السنة (قوله وحل لك النساء) يعني بالمحلق

الوقوف تجبر عن بقية أعماله البدنة فلا ينافي ما في المسوط انه تجب البدنة لطواف الزيارة اذا فعل بقية الاعمال الا الطواف ويؤيده ما في قاضيخان والسراجية ان الحاج عن الميت ادا مات بعد الوقوف بعرفة جاز عن الميت لانه أدى ركن الحج أي ركنه الاعظم الذي لا يفوت الا بفوته لقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وهو لا ينافي ما سبق من وجوب البدنة فانه يجب من مال الميت حينئذ اهـ شارح لباب (قوله وقد ورد في الحديث الخ) قال في اللباب واذا فرغ من الطواف رجع إلى منى فيصلي الظهر بها وقال شارح أي معنى أو بمكة على خلاف فيها ذكره ابن الهمام والثاني أن ظهره نقلوا وعقلا أما النقل فلما ورد في الكتب الستة انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بمكة وأما العقل فلانه عليه السلام لا شك انه أسفر جدا بالمشعر الحرام ثم أتى منى في الضحوة فحرم يديه الشريفه بدنه ثلاثا وستين بدنة وعلى رضى الله عنه أكل المسائة ثم قطعت من كل واحدة قطعة فطبخت فاكل منها ثم حلق فأتى مكة وطاف وسعى فلا بد من دخول وقت الظهر حينئذ والصلاة بمكة أفضل فلا وجه لعدوله إلى منى ثم لا يعارض حديث الجماعة حديث مسلم بافراده انه عليه السلام صلى الظهر بمنى قال ابن الهمام ولا شك ان أحد المخبرين وهم واذا نعارضوا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة القرائن فيه ولو تجسنا الجمع جملنا فعله بمنى على الاعادة بسبب اطلاع عليه موجب نقصان المؤدى أولا اهـ (قوله وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي الخ) قال الرمي قدم عن التحفة أفضلية التأخير وأقول فلولم يفعلها في هذين الطوافين فعلها في طواف الصدر لان السعي غير مؤثقت كما

يصير به في الجنائيات وصرحوا بان الرمل بعد كل طواف يعقبه سعي فيه علم انه يأتي بهما في الصدر لولم يقدمهما ولم أره صريحا وان علم من اطلاقهم نامل (قوله موقوف على الركن منها) أي من الاشواط (قوله وفي الظهيرية وليالي أيام النحر منها) تقدم الكلام فيه في باب الاعتكاف (قوله وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد) ذكر مثله في البحر العميق ومنسك الفارسي والطرابلسي ويتخالفه ما في لباب المناسك وشرحه من انه اذا طلع الفجر فقد فات وقت الاداء عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء اتفاقا فهو صريح في ان آخر الرمي ٣٧٤ في هذين اليومين طلوع الفجر وأقره عليه الشارح المرشدي ومثله في منسك العفيف

وبدل عليه قول صاحب البستان فان آخر الرمي فيهما الى الليل فرمى قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه لان الليل وقت الرمي في أيام الرمي لما روينا من الحديث اه وقول وكره تأخير عن أيام النحر ثم الى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت

الحاوي القدسي والمكروه في اليوم الاول ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس وكذا في اليوم الرابع عند أي حنيقة وما بين هذه الايام كلها من التأيام الى الثلاث اه وقول الحدادي في الجوهره وان رمي بالليل قبل طلوع

الفجر جاز ولا شيء عليه اه وكان فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنسك الاوسط للناسن الرومي حكاية الخلاف الشمس حيث قال وقال أصحابنا ان وقت أداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس الى طلوع الفجر من الغد وقال بعضهم الى طلوع الشمس من الغد اه كذا في حاشية المدني عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوق وقت الصلوة من الزوال الى طلوع الشمس ووقت الكراهة من غروب الشمس الى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني والثالث قال في اللباب وشرحه واذا طلع الفجر رأى صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أي عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء أي اتفاقا في آخر أيام التشريق فلو أخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم ويفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه ويشير الى ذلك قريبا

السابق لا بالطواف لان الحلق هو الحلال دون الطواف غير انه آخر عمله في حق النساء الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي آخر عمله الى انقضاء العدة لمحاخته الى الاسترداد واذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير انه لا يخرج من الاحرام الا بالحلق فاذا نه لوترك الحلق أصلا وقلم ظفره أو غطى رأسه قاصدا التحلل من الاحرام كان ذلك جنابة موجبة للجزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي أربعة فقط (قوله وكره تأخير عن أيام النحر) أي تأخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب وهو أداءه فيها وأشار به الى رد ما ذكره القدوري في شرحه من أن آخره آخر أيام التشريق ولو قال وكره تأخيرهما عن أيام النحر لكان أولى ليفيد حكم الحلق كالطواف وحمل الكراهة ولزوم الدم بالتأخير انما هو عند الامكان كما في المحيط من أن الحائض اذا طهرت في آخر أيام النحر فان أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعلم ادم للتأخير وان لم يمكنها طواف أربعة أشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعدما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزوم الدم لانها مقصورة بتفريطها وفي الظهيرية وليالي أيام النحر منها (قوله ثم الى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت) أي ثم رجع الى منى فارم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر البيتوتة بمعنى لانها ليست بواجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الاسبيعي ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره أن يبيت في غير أيام منى وأشار بقوله بعد الزوال الى أول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لو رمى قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر آخره وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد فلورمي ليل الصبح وكره كذا في المحيط فظهر ان له وقتين وقتا للصلاة وقتا للكراهة بخلاف الرمي في اليوم الاول فان له أربعة أوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرية من أن اليوم الثاني من أيام التشريق كاليوم الاول ولو أراد ان ينفر في هذا اليوم له أن يرمي قبل الزوال وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمعمول على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال معالفا في المحيط ولو أخر رمي الجمار كلها الى اليوم الرابع رماها على التأليف لان أيام التشريق كلها وقت رمي فيقضى مرتبا كالمسنون وعليه دم واحد عند أي حنيقة لان الجنائيات اجتمعت من جنس واحد فيمتعلق بها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت

الشمس وكان فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنسك الاوسط للناسن الرومي حكاية الخلاف الشمس حيث قال وقال أصحابنا ان وقت أداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس الى طلوع الفجر من الغد وقال بعضهم الى طلوع الشمس من الغد اه كذا في حاشية المدني عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوق وقت الصلوة من الزوال الى طلوع الشمس ووقت الكراهة من غروب الشمس الى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني والثالث قال في اللباب وشرحه واذا طلع الفجر رأى صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أي عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء أي اتفاقا في آخر أيام التشريق فلو أخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم ويفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه ويشير الى ذلك قريبا

(قوله فظهر بهذا الخ) قال في اللباب وبغروب الشمس من هذا اليوم أي الرابع يفوت وقت الاداء والقضاء بخلاف ما قبله ولولم يرم يوم النحر أو الثاني أو الثالث رماه في الليلة المقبلة أي الآتية لكل من الأيام الماضية ولا شيء عليه سوى الاساءة أن لم يكن بعذر ولورمي ليلة الحادي عشر عن غدها لم يصح لأن الليالي في الحج في حكم الأيام الماضية لا المستقبلية أي فيجوز رمي يوم الثاني من أيام النحر ليلة الثالثة ولا يجوز فيها رمي يوم الثالث ولولم يرم في الليل رماه في النهار قضاء وعليه الكفارة ولو أخر رمي الأيام كلها إلى الرابع مثلاً قضاها كلها فيه وعابه الجزاء وإن لم يقض حتى غربت الشمس منه أي من الرابع فات وقت القضاء وليست هذه الليلة أي ليلة الرابع عشر تابعة لما قبلها ليلتي وقت الرمي فيها بخلاف الليالي التي ٣٧٥ قبلها اه موضحاً من شرحه

والحاصل أنه لو أخر الرمي في غير اليوم الرابع يرمي في الليلة التي تلي ذلك اليوم الذي أخر رميه وكان أداءه لأنها تابعة له وليس عليه سوى الاساءة لتركه السنة وإن أخره إلى اليوم الثاني كان قضاء وزمه دم وكذا لو أخر السكك إلى الرابع فإذا غربت شمس الرابع ولم يرم سقط الرمي وزمه دم (قوله فلم يجز رمي الآخرين) أي بناء على وجوب الترتيب وهذا مقابل للقول بالسنة المشار إليه بقوله ليكون اتباعه على الوجه المسنون ولذا عبر بقوله وعن محمد ليدل على أنه قول آخر فتدبر (قوله وفي اختيار السنة) قال في النهر هذا سهو بل في اختيار التعيين نعم قال في الفتح الذي يقع عندي استئذان الترتيب لا تعينه بخلاف تعيين

الشمس في آخر أيام التشريق يسقط الرمي لانقضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقاً اه فظهر بهذا أن للرمي وقت أداءه ووقت قضاءه وأداء بقواه بادئاً إلى آخره إلى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام ولم يبين أنه واجب أو سنة وفيه اختلاف في الظاهرية فإن غير هذا الترتيب فبدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الحديف يعني وهو بعد في يومه أعاد الجمرة الوسطى وجرة العقبة لئلا ياتي بها مرتباً مسنونا وعلى في المحيط بأن الترتيب مسنون قال وإن لم يعد أجزاءه لأن رمي كل جمرة قريبة تامة بنفسها وليست بتابعة لبعض فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتد به وإذا كان مسنوناً فإن رمي كل جمرة بثلاث أتم الأولى بأربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لأنه رمي من الأولى أقلها والأقل لا يقوم مقام الكل فلا عبرة به فكانه أتى بها قبل الأولى أصلاً فيعيدهما فإن رمي كل واحدة بأربع أتم كل واحدة بثلاث لأنه أتى بالأكثر من الأولى وللا كثر حكم الكل فكانه رمي الثانية والثالثة بعد الأولى وإن استقبل ربهما كان أفضل ليكون اتباعاً له على الوجه المسنون وعن محمد لورمي الجمار الثلاث فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيهن هي رميهن عن الأولى ويستقبل الحجرتين الباقيتين لاحتمال انها من الأولى فلم يجز رمي الآخرين ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد كل واحدة ويجزئه لأنه رمي كل واحدة بأكثرها فوقع معتد به ولكن لم يقع مسنوناً اه ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنة واعتمده الحق ابن الهمام وقال في المجمع ويسقط الترتيب في الرمي وأدأ بقوله أن مكثت أنه مخبر في اليوم الثالث بين النفر والاقامة للرمي في اليوم الرابع والاقامة أفضل اتباعاً لفعله عليه السلام كذلك وإن الاقامة لطلوع الفجر يوم الرابع موجبة للرمي فيه وباطلاقه أنه لا فرق بين المكي والآفاقي في هذه الأحكام لعدم قواه تعالى فمن فعل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن أتى وهو كالمسافر مخبر بين الصوم والافطار والصوم أفضل وقد قدمناه على قوله وقف عند كل رمي بعده رمي في بحث رمي جمرة العقبة فراجع اه وينبغي أن يحمد الله تعالى وينتني عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله بحاجته ويجعل باطن كفيه إلى السماء فيرفع يديه وأن يستغفر لأبيه وأقاربه ومعارفه للحديث اللهم اغفر للعاجولن استغفر له الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه ولورمي بحصاتين أحدهما لنفسه والآخرى للآخر

الأيام والفرق لا يخفى على محصل اه أقول وفيه نظر بل الصواب ما قاله المؤلف فإن صريح كلام المحيط اختيار السنة أيضاً حيث قال وإذا كان مستنوباً الخ وقرر كلامه عليه ثم نقل التعيين بقوله وعن محمد وهذا العنوان كالمصريح في اختيار السنة فمن أين جاء اختيار التعيين وفي اللباب والاكثر على أنه سنة قال شارحه كما صرح به صاحب البدائع والكرمانى والمحيط وفتاوى السراجية (قوله لمن أتى) قال في النهر متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى أي هذا الخبر ونفي الاثم عنهما للمتنى لثلاث يقع في قلبه أن أحدهما يوجب اثمًا في الاقدام عليه (قوله ويجعل باطن كفيه إلى السماء) قال في النهر وظاهر الرواية أنه يجعل باطن كفيه نحو الكعبة كما في السراج وقال الثاني يرفع يديه هذا من كفيه كما في سائر الادعية واقتصر عليه في البحر اه قال في شرح اللباب

واختاره قاضيان وغيره

والظاهر الاول (قوله والظاهر انها تنزيهية) نظر فيه في النهر بان عمر رضي الله تعالى عنه كان يمنع منه ويؤدب عليه قال وهذا يؤذن بانها تنزيهية اذ لا يؤدب على التنزيهية

ولورميت في اليوم الرابع قبل الزوال صبح وكل رمي بعده رمي دارمه ماشيا والاقرابا وكره ان تقدم نفلك الى مكة وتقيم بمنى للرمي ثم الى المحصب فطف للصدر سبعة أشواط وهو واجب الاعلى أهل مكة

اه قال شيخنا فيه نظره انه رضي الله تعالى عنه كان يؤدب على ترك خلاف الاولى هذا وفي السراج وكذا يكره للانسان أن يجعل شيئا من حوائجه خلفه ويصلي مثل النعل وشبهه لانه يشغل خاطره فلا يتفرغ للعبادة على وجهها (قوله بين منى ومكة) وخده ما بين الجبل الذي عند مقابر مكة والجبل الذي يقابله مصعدا في الشق الايسر وانت ذاهب الى منى مرتفعا عن بطن الوادي كذا في اللباب (قوله فان الروح اليه لا يستلزم النزول فيه) قال في النهر لا ينبغي ان المصنف في هذا

جاز ويكره ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الامام بسجدة الخيف ويكثر من الصلاة فيه امام المنارة عند الاحجار اه وقد قدمنا ان المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لاجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي انها لو تركت الرمي له لا يلزمها شيء والله سبحانه أعلم (قوله ولورميت في اليوم الرابع قبل الزوال صبح) يعني عند أبي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياسا على الترك وقال لا يجوز اعتبارا بسائر الايام قيد بالاربع احترازا عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتفاقا لوجوب اتساع المنقول عنه عليه السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيها بتجوير الترك بالتقديم وفي المحيط وأما وقت الرمي في اليوم الرابع فعند أبي حنيفة من طلوع الفجر الى غروب الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكروه وما بعده مستنون اه فعلم انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده (قوله وكل رمي بعده رمي دارمه ماشيا والاقرابا) بيان للافضل واختيار لقول أبي يوسف على ما حكاه في الظهيرية عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على أبي يوسف فوجدته مغمى عليه ففتح عينه فرآني فقال يا ابراهيم أعمأ أفضل للحاج ان يرمي راجلا أو راكبا فقلت راجلا لخطأني ثم قلت راكبا لخطأني ثم قال ما كان يوقف عندها فالأفضل أن يرمي راجلا وما لا يوقف عندها فالأفضل أن يرمي راجلا كما قال فرجحت من عنده فما بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء انه قد توفي الى رحمة الله تعالى فلو كان شيء أفضل من هذا كره العلم لا اشتغل به في هذه الحالة لان هذه الحالة حالة الندامة والحسرة اه وأما قول أبي حنيفة ومحمد فعلى ما في فتاوى قاضيان ان الرمي كله راكبا أفضل في قول أبي حنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى الظهيرية ان الرمي كله ماشيا أفضل فان ركب اليها فلا بأس به يعني عندهما لانه حكى قول أبي يوسف بعده فتحصل ان في هذه المسئلة ثلاثة أقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية لان أداءها ماشيا أقرب الى التواضع والتخضوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن من الاذى بالركوب بينهم بالزحمة ورميه عليه السلام راكبا انما هو ليظهر فعله يقتدي به كطوافه راكبا اه ولوقيل بأنه ماشيا أفضل الا في رمي جرة العقبة في اليوم الاخير فهو راكبا أفضل لكان له وجه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا ايداء في ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له صلى الله عليه وسلم (قوله ويكره ان تقدم نفلك الى مكة وتقيم بمنى للرمي) لا ثرا بن أبي شيبه عن ابن عمر رضي الله عنه من قدم نعله قبل النفر فلا حج له وأراد نفي الكمال ولانه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر انها تنزيهية والثقل متاع المسافرين وحشمه وهو بفتحين وجعه أنقال وأشار الى انه يكره ترك أمتعته بمكة والذهاب الى عرفات بالطريق الاولى لانها العبادة المقصودة بخلاف الرمي وينبغي أن يكون محل الكراهة في المسئلتين عند عدم الامن عليهما بمكة أما ان أمن فلا لعدم شغل القلب (قوله ثم الى المحصب) أي ثم رح اليه وهو بضم الميم وفتح المهملتين وهو البطح موضع ذات حصي بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار اجتمعوا فيه وتحالفوا على اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءة لهم لطيف صنع الله به وتكريمه بنصرته فصارت ذلك سنة كالرمي في الطواف وعبارة الجمع أولى من عبارة المصنف حيث قال ثم ينزل بالمحصب فان الروح اليه لا يستلزم النزول فيه وفي فتاوى قاضيان وينزل بالمحصب ساعة وفي فتح القدير ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويجمع هجعة ثم يدخل مكة اه فاصله ان النزول به ساعة محصل لاصل السنة وأما الكمال فاذا ذكره الكمال (قوله فطف للصدر سبعة أشواط وهو واجب الاعلى أهل مكة) وله خمسة أسام ما في الكتاب لانه يصدر عنه أي

الباب استعمل الراح الى الشئ بمعنى النزول فيه ومنه ثم رح الى منى ثم الى عرفات اه ولا يخفى انه لا نزاع في الاولوية (توله باعتبار ان الكلام فيه) فيه بيان لما اخذ التقييد من كلامه وقوله لان المعتمر الخ ٣٧٧ تعليل للتقييد وقد مر نظير هذا بعينه

من المؤلف عند قول المتن واقطع التلبية باولها فقال وقيد بالبحر بالبحر وقيد بكونه مدر كالحج وما يوجد في بعض النسخ من تغيير قيد في الموضعين هذا الى لم يقيد بتعريف فاشئ عن عدم الفهم لانه لو كانت النسخة كذلك لتناقض مع قوله لان المعتمر الخ وقوله لان العود الخ لان عدم التقييد يفيد بسبب اطلاقه ان يكون على المعتمر واثبت الخ طواف الصدر لانه ليس عليه ما ذلك واما عبارة النهر حيث قال ولم يقيد فريد عليها ما قلنا ويبقى تعليله بقوله لان الكلام فيه ضاعا فندبر (قوله ولم يستثن الحائض والنفساء مع اهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعدو) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بعد قوله في سقوطه عنهم لما علم في واجبات الحج (قوله وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر) هذا القيد غير معتبر المفهوم دل عليه ما بعده

يرجع والصدر الرجوع وطواف الوداع لانه يودع البيت به وطواف الافاضة لانه لاجله يفيض الى البيت من منى وطواف آخر عهد بالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في المراد بالصدر الذي هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع الى أهله ويتقن عليه انه لو طاف للصدر ثم اقام بمكة لشغل لم تلزمه الاعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لان الاضافة للاختصاص وهو ما باعتبار ان الصدر سبب او شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما قلنا وعلى قوله يكون متأخرا عن الحكم والفراغ عن الافعال يسمى صدورا ورجوعا عنها الى الحالة التي كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت الحواز وقت الاستحباب فالاول اوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم اطل الاقامة بمكة وله سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه واما آخره فليس بموقت مادام مقيما حتى لو اقام عاملا لم ينو الاقامة فله ان يطوف ويقع اداءه والثاني ان يوقعه عند اعادة السفر حتى روي عن أبي حنيفة انه لو طافه ثم اقام الى العشاء فاحب الى ان يطوف طوافا آخر ليكون توديع البيت آخر مودعه كذا في المحيط ولم يشترط المصنف له نية معينة فاداه لو طاف بعد ما حل النحر ونوى التطوع اجزاه عن الصدر كما لو طاف بنية التطوع في أيام النحر وقعه عن الغرض واما بديان صفته انه لو نحر ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوزا المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عين بل اما ان يمضي وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيجرم بعمرة فاذا رجع ابتداء بطواف العمرة ثم يطوف للصدر ولا شئ عليه لتأخيرها وقالوا الاولى ان لا يرجع وبريق دما لانه انفع للفقر او اسرع عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة احاديث اصرحها ما في صحيح مسلم كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن احد حتى يكون آخر عهده بالبيت واراد باهل مكة من اتخذ مكة او داخل المواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا الاقاضي الذي اتخذ مكة دارا ثم بداله الخروج وقيدته في البدائع بان ينو الاقامة بها قبل ان يحل النفر الاول واما ان نواه بعده لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة خلافا لابي يوسف اه والظاهر الاطلاق وحكي الخلاف في الجمع بين أبي يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من أيام النحر وكذا لا طواف صدر على منى اذا اراد الخروج منها وقيد بالبحر بالبحر باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه أدرك الحج فان فات الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمر وأشار الى انه لا سعي عليه ولا رمي في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحائض والنفساء مع اهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعدو وقد صرح فاضلنا في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعدو والحائض والنفساء عذروا لهذا قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل ان تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها العود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لانه لم يثبت لها احكام الطاهرات وقت الطواف وان خرجت وهي حائض ثم اغتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان

وكذا قول شارح الباب لانها حين خرجت من العبران صارت مسافرة بدليل جواز القصر فلا يلزمها العود ولا الدم اه

(قوله والمجاورة بها مكروهة) قال في النهر وبقوله قال الخائفون المحتاطون من العلماء كما في الاحياء قال ولا يظن ان كراهة القيام تنافض بفضل البقرة لان هذه الكراهة عليها ضعف الحلق وقصورهم عن القيام بحق الموضع قال في الفتح وعلى هذا فيجب كون الجوار في المدينة المشرفة كذلك يعني مكروها وعنده فان تضاعف السبائك وتعاظمها ان فقد فيها فمخافة السامة وقلة الادب المفضي الى الاخلال بوجوب التوقير والاحلال قائم (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر لم يذكر تعقيب العتبة قبل الشرب كما في الفتح ولا الاستقاء بنفسه ولا رجوع القهقري كما في الجمع لما قيل من انه لم يثبت شيء من ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام وأما الالتزام والتثبت فجاء فيهما حديثان ضعيفان اه وما ذكره من انه عليه السلام لم يثبت عنه الاستقاء بنفسه لما في الفتح عن الطقات مرسل انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما أقاض نزع بالدولم بنزع معه أحد فشرب ثم أفرغ باقي الدلو في البئر وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقايته لم ينزع منها أحد غيري وجمع في الفتح بين هذا وبين ما في حديث جابر انهم نزعوا له بان هذا كان عقب طواف الوداع وذلك عقب طواف الافاضة وتعامه فيه على ان قوله لولا ان تغلبكم الناس الخ يكفي في اثبات المقصود ويدل على ان تركه له ٣٧٨ كان لذلك العذر ان لم يثبت نزع عليه الصلاة والسلام بنفسه (قوله في

خمس عشرة موضعا) قال في الشرنبلالية ورايت نظما للشيخ العلامة عبد الملك بن جمال الدين منلازاده العصامي ذكر فيه المواطن للدعاء في مكة المشرفة وعن فيه ثم اشرب من زمزم والتمزم الملتزم وتثبت بالاستار والتصق بالمحدار

ساعاتها زيادة على ما في رسالة المحسن البصري رحمه الله طبق ما صرح به الشيخ العلامة أبو بكر ابن الحسن النقاش في

جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد وأشار بطواف الصدر الى الرجوع الى أهله وعدم المجاورة بمكة ولهذا قال في الجمع بعده ثم يعود الى أهله والمجاورة بها مكروهة يعني عند أي حنيقة وعندهما لا تذكره لقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود والمجاورة هي العكوف وله ان المجاورة في العادة تقضي الى الاخلال باجلال بيت الله لكثرة المشاهدة والعكوف في الآية بمعنى اللبس دون المجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاما حسنا فراجعوه (قوله ثم اشرب من زمزم والتمزم الملتزم وتثبت بالاستار والتصق بالمحدار) بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقدمه كما ذكره الشارح واختار في فتح القدير تأخيرها عن التزام الملتزم وتعقب العتبة وكيفية ان يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبلا القبلة ويتضاعف منه ويتنفس مرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه ورأسه وجسده ويصب عليه ان تيسر والملتزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثا مرفوعا والتثبت التعلق والمراد بالاستار استار الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والوضع يديه فوق رأسه مبسوطين على المحدار قائمتين ويجهت في اخراج الذراع من عينه ولم يذكر المصنف انه يعني القهقري وذكره في الجمع لكن يفعله على وجه لا يحصل منه صدم أو وطء لا حد وهو باك متحسر على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظ له حتى يخرج من المسجد وفي رسالة المحسن البصري التي أرسلها الى أهل مكة ان الدعاء هناك يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف

مناسكه فكانت خمسة عشر موضعا فقال قد ذكر النقاش في المناسك * وهو لم يدرى عدة للناسك * المقام

ان الدعاء في خمسة وعشر * بمكة يقبل من ذكره وهي المطاف مطلقا والملتزم * بنصف ليل فهو شرط ملتزم وداخل البيت بوقت العصر * بين يدي جذعه فاستقر وتحت ميزاب له وقت السحر * وهكذا خلف المقام المقفر وعند بئر زمزم شرب الفحول * أذا دنت شمس النهار لا قول ثم الصفا ومروة والمسعى * بوقت عصر فهو قيد برعي كذا في في ليلة البدر اذا * تنصف الليل فخذ ما يجتدي ثم لدى الجمار والمزدلفة * عند طلوع الشمس ثم عرفه بموقع عند غروب الشمس قل * ثم لدى السدرة ظهر او كل وقد روى هذا الوقوف طرا * من غير تعقيب سد بمقادير بحر العلوم المحسن البصري عن * خير الوري ذاتا ووصفا وسنن صلى عليه الله ثم سلا * وآله والمحجب ما غيبهما اه قلت ولا يخفى ان الجمار ثلاثة وانه ليس في كلام المحسن ذكر السدرة فيها تبلغ ستة عشر موضعا فتنبه له اه ما في الشرنبلالية قلت في عذبة العتبة من تلك الاماكن نظر لما مر من انه لا وقوف ولادعاء عندهما والظاهر ان الراجح لم يعتبرها فذكرها لئلا يتركها السدرة ولعله جمع نالها عنده عن المحسن فنسبها اليه وسقطت من كلام المؤلف تبع الفتح أوعدوا جرة العتبة بناء على ما قدمناه عن الفتح في محله من انه قيل انه يقول اللهم اجعل محبي مبرورا وسعي مشكورا ولو ذنبي مغفورا فليتامل هذا وقد نظم في النهر الاماكن بقوله

دعاه الربا يستجاب بكعبة * ملتزم والموقفين كذا الحجر طواف وسعي مروني وزنم * مقام وميزاب جبارك تعتبر
ومراده بالوقوفين عرفته والمزدلفة والمروة تغلبا وما ذكره بناء على عد الجمار ثلاثا لكن نقص فمأذ كره المؤلف
منى وذكر بدله الحجر ولم يذكر أيضا عند رؤية البكة والسدرة وقد زاد في الاختار عن الباب هذه الثلاثة مع موضعين آخرين في
الحجر وعند الركن اليماني ونظمت هذه الخمسة الحقا في النهر بقولي ورؤية بيت ثم حجر وسدرة * وركن يمان مع منى ليلة القمر
وقولي ليلة القمر تابعت فيه قوله في الدليلة البدر ومثله ما في الارحوزة ٣٧٩ والظاهر ان المراد به ليلة الثالث عشر لان

الحاج لا يمكن في منى
بعدها تأمل

فصل (قوله فان
حقيقة السقوط الخ) كان
هذا وجه قوله في النهر
وعبارة أصله أي الوافي
ولم يطف للقعود من لم
يدخل مكة ووقف بعرفة

فصل (ومن لم يدخل
مكة ووقف بعرفة سقط
عنه طواف القدوم ومن
وقف بعرفة ساعة من
الزوال إلى فجر الضرع فقد
تم حجه ولو جاهلا ونائما
أو مغنى عليه ولو أهل
عنه رفيقه بأغنامه صح

أولى كما لا يخفى اه
ويحتمل ان المراد بوجه
الاولية ان عبارة المصنف
تشعر بعدم الكراهة
حيث عبر بالسقوط
بخلاف عبارة الوافي تأمل
(قوله اما لانه الخ) بيان
لوجه سقوطه والتعليل
الاول مذكور في الهداية
والثاني في التبيين قال
في النهر وفي كل منهما

المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وزاد
غيره وعند رؤية البيت وفي المحطم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهو ستة عشر موضعا (فصل
(قوله ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم) مجاز عن عدم سنيته في حقه فان
حقيقة السقوط لا تكون الا في الايام اما لانه ما شرع الا في ابتداء الافعال فلا يكون سنة عند التأخر
ولا شيء عليه بتركه لانه سنة واما لان طواف الزيارة أغنى عنه كالقصر يغني عن تحية المسجد ولذا لم
يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها أغنى عنه قيد بطواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة
ووقف بعرفة فانه صار رافضا للعمرة فلم يزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سيأتي في آخر القرآن (قوله
ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال إلى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا ونائما أو مغنى عليه) لانه عليه
السلام وقف بعد الزوال وقال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج فكان فعله بيانا لاول وقته وقوله
يانا لآخره والمراد بالساعة العرفية وهو السير من الزمان وهو الحمل عند اطلاق الفتاه
لا الساعة عند المنحجمين كما بيناه في الحميض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الامن
من البطلان لاحقيقته اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وأفاد ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف
وقيد به لان الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هاربا من عدو ولا يصح والفرق بينهما ان الطواف
عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط أصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان
الحرم لو طاف يوم النحر ونوى به النذر يجزيه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما الوقوف فليس
بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل العبادة وهو الاحرام يغني عن اشتراطه في
الوقوف مع ان الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الامن على البطلان عند فعله لامن كل وجه
(قوله ولو أهل عنه رفيقه بأغنامه حاز) أي أحرم أطلقه فشمع ما اذا كان أمره بان يحرم عنه عند حجه
أولا والا لم يتفق عليه وفي الثاني خلاف أبي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة أمر به دلالة عند الجهر
عند أبي حنيفة وعندهما انما أراد المرافقة لا السفر لا غير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسائل
ذكرها في جامع الفصولين منها مسألة الحج ومنها ذبح شاة قصاب شاهدها للذبح لا ضمان عليه لولو
لم يشدها ومنها ذبح أضحية غيره في أيامها بلا اذنه ذكرها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما
اذا أضجعه للذبح ومنها وضع القدر على كانون وفيه اللحم ووضع الخطب تحتها فوجد النار رجل
وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل بره في دورق وربط الحمار فساقه رجل حتى طحنه ومنها سقط جل في
الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلقت الدابة ومنها رفع جرة بنفسه فاعانته آخر على الرفع فانكسرت ومنها
مزارع زرع الارض بذر بها ولم ينبت حتى سقاها ربه بلا أمره والخارج بينهما لانه لما هيئت للسقي

نظر اما الاول فنقص بالاربعة قبل الظهر والجواب انها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه واما الثاني فلان مقتضاه انه لا كراهة
عليه في ذلك وهو ممنوع بل هو مسمى كما قال بعضهم نعم لادم عليه (قوله والمراد بتمام الحج) المراد مبتدا وقوله بتمام الحج متعلق
به وقوله بالوقوف متعلق بتمام وقوله في الحديث حال من تمام الحج وقوله وعبارتهم بالحجر عطف على الحديث وقوله الامن بالرفع
خير المبتدا (قوله والفرق بينهما ان الطواف الخ) قال في النهر يرد عليه القراءة في الصلاة فانها عبادة مستقلة بدليل انه يتنفل
بها مع انه لا يشترط لها النية وهذا لم أره لاحتمول ظهوره في عنه جواب اه وتعقب بانها ليست عبادة مستقلة لما ذكره القهستاني

في الاحتكاك من ان النذر بها لا يصح مع الا بانها فرضت تبعا للصلاة لا لعينها (قوله ولم أره صريحا) قال الرمي اطلاقهم يدل عليه اه وفي النهر ظاهر ما في الفتح أي من قوله الا في قريبا عن علم قصده يفيد انه لا بد من العلم بقصده فان لم يعلم يذبحي أن لا يجوز له الاحرام بها بل اما بالعمرة أو الحج فان ضاق وقت الحج بان غلب على الظن أن دخول مكة من الميقات ليلية الوقوف مثلا تعين الاحرام بالحج منه والابان دخلا في أثناء ٣٨٠ السنة فبالعمرة لان الاعانة انما تكون بما ينفع لا بغيره وعلى هذا فينبغي انه

لو أحرم بالعمرة والوقت للحج أن لا يصح وهذا فقه حسن لم أر من أقصحه به اه ويرد عليه وعلى المؤلف ما في الشرنبلالية ان المسافر من بلاد بعيدة ولم يكن حج الفرض كيف يصح أن يحرم عنه بعمرة وليست واجبة عليه وقد تمتد الاعضاء ولا يحصل احرام عنه بالحج فيفوت مقصده ظاهر اذ لم يتأمل اه (قوله وقد سبقت النية منه) وتعام كلامه فهو كنوى الصلاة في ابتداءها ثم أدى الافعال ساهيا لا يدري ما يفعل حيث يجزئه لسبق النية اه قال في الفتح وبشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر أركان الصلاة ولم يوجد منه هذه النية اه قال في النهر وأقول ما علل به فخر الاسلام مبني على عدم اشتراط النية للطواف أصلا وان نية الاحرام

والترتبة صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا لو سقاها أجنبي والمسئلة بحالها ومنها من أحضر فعلة لهدم دار فهدم آخر بلا إذن لا يضمن استحسانا والاصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل أحد دلالة وكل عمل يتفاوت فيه الناس لا تثبت الاستعانة فيه بكل أحد كما لو ذبح شاة وعلقها للسلخ فسلخها رجل بلا اذنه ضمن اه وقد قدمنا ان الاحرام هو النية مع التلبية فاذا نوى الرفيق ولي صار المغني عليه محررا لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده أن يحرم عن نفسه ويصح منه عن المغني عليه ولو كان محررا لنفسه ولا يلزم النائب التجرد عن المحيط لاجل احرامه عن المغني عليه ولو أحرم عن نفسه وعن رفيقه وار تكب محظورا حرامه لزمه جزاء واحد بخلاف القارن يلزمه جزا آن لانه محرم باحرامين وشمل ما اذا أحرم عنه بحجة أو عمرة أو بهما من الميقات أو بمكة ولم أره صريحا والمراد بالرفيق واحد من أهل القافلة سواء كان محالطه أو لا كما قالوا فيما اذا خاف عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به المحمدا في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو أحرم عنه غير رفيقه على قول أي حنيقة قبل يجوز وقيل لا يجوز ولم يرجح ورجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب الاعانة لا الأولية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أولا وأصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر العورة وان كان له شبه بالرفيق فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة تكون أمرا به دلالة عند العجز أولا اه ويرجحه أيضا ان المسائل التي ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم تختص بواحد معين بل الناس كلهم فيها على السواء وأشار الى انه لو استمر مغني عليه الى وقت اداء الافعال فأدى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهده المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب المبسوط لان هذه العبادة مما تجزئ فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الزمن غير انه ان أفاق قبل الافعال تبين ان عجزه كان في الاحرام فقط فصحقت النيابة فيه ثم يجري هو على موجب ما وان لم يبق تحقق عجزه عن الكل غير انه لا يلزم الرفيق بفعل المحظور شي بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فنقلنا الاحرام اليه بخلاف الميت وقيد بكونه أغني عليه قبل الاحرام اذ لو أغني عليه بعد الاحرام فلا بد من ان يشهده الرفيق المناسك عند أصحابنا جميعا على ما ذكره من فخر الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبقت النية منه ويشترط نيتهم الطواف اذا جلوه كما يشترط نيته وقيدنا بالاعضاء لان المريض الذي لا يستطيع الطواف اذا طاف به رفيقه وهو ناثم ان كان بأمره جازا لان فعل المأمور كفعل الأمر ولا فلا كذا في المحيط فظهر أن الناثم يشترط صريح الاذن منه بخلاف المغني عليه وانه يشترط نية المحامل للطواف ان كان المحمول مغني عليه حتى لو جله وطاف به طالب الغريم لم يجزه بخلاف الناثم لا يشترط نية المحامل له

مغنية عنه يفصح عن ذلك ما في البدائع ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي ان الطواف لا يصح من غير الطواف نية الطواف عند الطواف وأشار القاضي في شرح مختصر الطحاوي الى ان نية الطواف ليست بشرط أصلا وان نية الحج عند الاحرام كافية ولا يحتاج الى نية مفردة كما في سائر أفعال الصلاة نعم في حكاية الاجماع مؤاخذا لا تخفى وعلى هذا تفرع ما في المحيط لو طاف بناثم ان كان بأمره جازا لا بغير أمره ولا يشترط نية المحامل الطواف لان نية الاحرام كافية وقد غفل عن هذا في البحر فزعم ان ما في المحيط فيه بحث لان ما فيه مبني على عدم اشتراط النية فلا يصح أن يعترض عليه بالقول المقابل اه والظاهر ان ما سياتي عن

الاسيحياني مفرغ على ذلك أيضا نامل (قوله ودل كلامه الخ) قال في النهر لم أرمأ لوجن فاحرم عنه ولبه أوردقته وشهد به للمشاهد كلها هل يصح ويسقط عنه حجة الاسلام أم لا ثم رأيت في الفتح نقل عن المنتقى عن محمد أكرم وهو صحيح ثم أصابه عنه فقضى به أصحابه المناسك ووقفوا به فكث كذلك سنين ثم أفاق أجزأه ذلك عن حجة الاسلام اه وهذار بما يؤمن الى الجواز فتدبر اه ولا تنس ما قدمناه قبيل المواقيت فانه صريح في ذلك (قوله ولما كان كشف وجهها خفيا الخ) قال الرمي هذا جواب عما عترض الزيلعي وتبعه العيني من ان قوله تكشف وجهها تكرار ولو اقتصر على قوله ٣٨١ غير انها لا تكشف رأسها كان أولى

(قوله لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها الخ) قال في النهر لا يخفى ان ذكره على طريق الاستثناء يوهم الاختصاص وكان يمكنه للتخصيص على الخفاء أن يقول كما قال في الهداية غير انها لا تكشف رأسها وتكشف وجهها (قوله والمراد والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبى جهرًا ولا ترمل ولا تسمى بين المبلين ولا تعلق رأسها ولكن تقصر وتلبس الخيط

للو طواف لان نية الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث فان الطواف لا بد له من أصل النية ولا يكفي نية الاحرام له كما قدمناه فينبغي ان لا بد من نية التحامل في المسئلتين اللهم الا أن يقال ان نية الاحرام لا تكفي للطواف عند القدرة عليها واما النائم فلا قدرة له عليها واذكر في المحيط ان استئجار المريض من يحمله ويطوف به صحيح وله الاجرة اذا طاف به وان المريض الذي لا يستطيع الرمي توضع المحصة في كفه ليرمي به أو يرمى عنه غيره بأمره ودل كلامه ان اللاب أن يحرم عن ولده الصغير والمجنون ويقضى المناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الحمار أو الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شيء كذا في المحيط وذكر الاسيحياني ومن طيف به مجحولا أجزأه ذلك الطواف عن التحامل والمحمول جميعا وسواء نوى التحامل الطواف عن نفسه وعن المحمول أو لم ينو أو كان للتحامل طواف العمرة وللمحمول طواف الحج أو للتحامل طواف الحج وللمحمول طواف العمرة أو يكون التحامل ليس بمحرم والمحمول عما أوجبه احرامه وان طيف به لغيره طواف العمرة أو الزيادة وجب عليه الاعادة أو الأدم اه (قوله والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبى جهرًا ولا ترمل ولا تسمى بين المبلين ولا تعلق رأسها ولكن تقصر وتلبس الخيط) لان أوامر الشرع عامة لجميع المكلفين ما لم يقم دليل على الخصوص وانما لا تكشف رأسها لانه عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت بتغطية الرأس ولما كان كشف وجهها خفيا لان المتبادر الى الفهم انها لا تكشفه لما انه محل القنعة نص عليه وان كانا سواء فيه ولما تقدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه ورأسه لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه عدم مماسة شيء له فلذا يذكر لها ان تلبس البرقع لان ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط ولو أرخت شيئا على وجهها وجاقت به لا بأس به كذا ذكر الاسيحياني لكن في فتح القدير انه يستحب وقد جده لوالد ذلك أعوادا كالقبة توضع على الوجه وتسدل من فوقها الثوب وفي فتاوى قاضيان ودلت المسئلة على انها لا تكشف وجهها للأجانب من غير ضرورة اه وهو يدل على ان هذا الارضاء عند الامكان ووجود الاجانب واجب عليهم ان كان المراد لا يحل ان تكشف فمحمل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم الامكان فالواجب على الاجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في قوله سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصرى قال العلماء وفي هذا حجة انه لا يجب على المرأة ان تستر وجهها في طريقها وانما ذلك سنة مستحبة لها ويجب على الرجال غض البصر عنها الا لغرض شرعى اه وظاهره نقل الاجماع فيكون معنى ما في الفتاوى

بكشف الوجه الخ) لو عطفه بأول كان جوابا آخر أحسن من الاول نامل (قوله وهو يدل على ان هذا الخ) الضمير راجع الى ما في الفتاوى وقوله ان كان المراد شرط جوابه محذوف دل عليه ما قبله أى ان كان المراد بقوله لا تكشف لا يحل فهو

يدل على ان الارضاء الخ وقوله فمحمل الاستحباب أى الواقع في كلام الفتح تفريع على ما قبله ويجوز جعله جواب الشرط والاول أظهر وقوله وعلى أى الشأن عطف على قوله على ان هذا والظرف متعلق بالواجب وهو مستدأ والغاء فيه زائدة وغض خبره والجملة خبران الثانية والمعنى انه يدل ان كان المراد منه لا يحل على ان الارضاء واجب عليها ان أمكنها والا فالواجب على الاجانب الغض (قوله وظاهره نقل الاجماع) قال في النهر ممنوع بل المراد علماء مذهبه وقول الفتاوى لا تكشف أى لا يحل اه فليتأمل نعم يؤيد ان المراد عدم الحل ما في الذخيرة حيث قال وفي الاصل المرأة المحرمة ترخي على وجهها بخرقه وتجباني عن وجهها قالوا هذه المسئلة دليل على ان المرأة منبهة عن اظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لانها منبهة عن تغطية الوجه لاجل النسك

(قوله وقد يقال) قال في النهر المعتبر في الاحرام انما هو بنية النك ولا خفاء ان قصد مكة لا يستلزمه اه وفيه نظر فان من قصد مكة من البلاد النائية في أيام الحج ٣٨٢ لا يقصدها إعادة النك (قوله ثم المصنف الخ) قال في النهر فصار محرما وساقها

أولا كما في رواية الجامع وفي الأصل ويسوقه ويتوجه معه قال فخر الاسلام هذا أعني ذكر السوق أمر اتفاقا انما الشرط أن يلحقه ولا يخفى بعده هذا التأويل ولذا لم يلتفت اليه من أثبت الخلاف وبهذا التقرير علمت ان قوله في الفتح في قول الهداية فان أدركها ومن قلب بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه محرما صيد أو نحوه فتوجه معها بريد الحج فقد أحرم فان بعث بها ثم توجه اليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة

وساقها أو أدركها رددين السوق وعدمه لا اختلاف الرواية ثم ذكر ما مر عن الأصل قال وهو أمر اتفاقا فيه مؤاخذة طاهرة اذ كونه أمرا اتفاقا برفع الخلاف الذي حكاه أولا (قوله وقد يقال لا يحتاج اليه الخ) قال في النهر هذا هو ظاهر اذ ليس موضوع عبارة الجامع ان غيره ساق بل لو لم يسقها أحد بعدما لحقها صار محرما على رواية

لا ينبغي كشفها وانما لا تجهر بالتلبية لما ان صوتها يؤدي الى الفتنة على الصحيح أو عورة على ما قيل كما حققناه في شروط الصلاة وانما لا الرمل ولا سعي لها لما أنه يحل بالستر أولا ن أصل المشروع علة لاظهار الجلود وهو للرجال وأشار الى انها لا تضطبع لانه سنة الرمل وانما لا تحلق لكونه مثله كتحلق اللحية وأطلق في التقصير فأفاد انها كالرجل فيه خلافا لما قيل انه لا يتقدر في حقه باربع بخلاف الرجل وانما تلبس الخيط لما انها عورة وأشار بعدم الرمل الى انها لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما اذا لم يكن لعدم المانع وأشار بانس الخيط الى لبس الخفين والقفازين وما ذكره الشارح من انها لا تحج إلا بمحرم بخلاف الرجل ليس مما نحن فيه لان هذا لا يختص بالحج بل هو حكم كل سفر ومن انها تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه أيضا لان المحض غير ممكن من الرجل حتى تخالفه في أحكامه وكذا ما ذكره الاستيعابي من انه لا يجب عليها تأخير طواف الزيارة عن أيام النحر لاجل الحيض والنفاس شي فالواو المحشى المشكل في جميع ما ذكرنا كالمرأة احتياطا ولا يخلو بامرأة ولا برجل لانه يحتمل أن يكون ذكرا ويحتمل أن يكون أنثى (قوله ومن قلب بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها بريد الحج فقد أحرم فان بعث بها ثم توجه اليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة) بيان لما يقوم مقام التلبية لان المقصود من التلبية اظهار الاحابة للدعوة وهو حاصل بتقليد الهدى قصد كونه محرما بثلاثة التقليد والتوجه وارادة النك فأفاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا أخواه وكذا الوتقاء وساق ولم ينو لا يكون محرما فاد كره الاستيعابي من انه لو قلدها وساقها قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أولم ينو مخالف لماعليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد يقال ان قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه الى نية أخرى فلا مخالفة منه لماعليه العامة وأراد بجزاء الصيد جزاء صيد عليه في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزاء صيد المحرم وأواد بقوله أو نحوه الى ان هذا الحكم لا يختص بشئ بل المراد به قلب بدنة مطلقة والتقليد ان يعلق على عنق بدنته قطعة نعل أو شراك نعل أو عروة مزادة أو حياء شجر أو نحو ذلك مما يكون علامة على انه هدى والمعنى بالتقليد اعادة انه عن قرب يصير جلده كذا اللحم والنعل في اليد وبسطة لاراقته دمه وكان في الأصل يفعل ذلك كملات حاج عن الورود والكلال وترداد اصناف للعلم بانه هدى ود كر الشارح انه لو اشترك جماعة في بدنة فقلدها أحدهم صاروا محرمين ان كان ذلك بأمر البقية وساروا معها (قوله فان بعث بها ثم توجه اليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة) لفقد أحد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتداء واذا أدركها اقترنت نيته بفعل ما هو من خصائصها الا في هدى هو من خصائص الحج وضعاء هو هدى المتعة والقران فانه لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لان المذكور في الآية انما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الى آخره فهو دليلهما فلذا اقتصر المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل أشهر الحج لم يقيده بالبعث بأشهر الحج واستغنى عن تقييد النهاية ثم المصنف تبع للجامع الصغير بشرط اللحوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطه ما في المسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل كذا عمل به في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج اليه لانه يصير محرما باللحوق وان لم يسقها أحد وهذا التعليل انما هو على قول

الجامع وليس في الفتح تعليل ما في الجامع بهذا التماز ك مسألة مبتدأة بعدما حكى الخلاف وهي انه لو أدركها ولم يسق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل اه نعم يجب أن يكون هذا مفرعا على رواية الأصل

من
مكة

من يشترط السوق مع الحقوق وأما المصنف انه لا بد من التوجه الى بدنة المتعة ولا يكفي البعث
(قوله وان جلالها أو أشعرها أو قلدا شاة لم يكن محرما) يعني وان ساقها لانه ليس من خصائص الح
فلم يقيم مقام التلبية شي لان التجليل لدفع الأذى عنها والأشعار مكروه عند أبي حنيفة وهو ان يطعن
من الجانب الايسر في السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وان كان حسنا فقد يفعل
للعاجلة بخلاف التقليد وانه يختص بالهدى ولذا كان التقليد أحب من التجليل لانه سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم والتجليل حسن للاتباع ويستحب التصديق به وأما تقليد الشاة فغير متعارف
وليس بسنة أيضا فلا يقوم مقامها وقد علم مما قررته المصنف انه لا يكون محرما بمجرد النية من غير
تلبية أو ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن أبي يوسف انه يكفي بالنية ولا خلاف ان التلبية وحدها
لا تكفي بلانية (قوله والبدن من ابل والبقر) يعني لغة وشرا قال الجوهري البدنة باقة أو بقرة
وقال النووي انه قول أكثر أهل اللغة فاذا طلب من المكاف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة
وأما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه البقرة على البدنة فمحمول على انه أراد بالاعم بعض الافراد
وهو الجوز ولا كل ما يصدق عليه لانه لو كانت البدنة اسم للجز ورنقط للزم النقل عن المعنى
اللغوي وهو خلاف الاصل والحاصل ان العطف في الحديث يقتضى المغايرة بينهما ظاهرا ولزوم
النقل عن المعنى اللغوي على تقديره خلاف الاصل فالظاهر عدمه فتعارض ما ذكرنا من اذهابنا اليه
لمائدت في حديث جابر كان نحر البدنة عن سبعة ففعل والبقرة فقال وهل هي الا من البدن ذكره مسلم
في صحيحه ومرة الاختلاف تظهر فيما اذا التزم بدنة فان نوى شيئا فهو على ما نوى لان المنوى اذا كان
من محتملات كلامه فهو كالصرح به وان لم يكن له نية فعليه بقرة أو جزور فينحرها حيث شاء في قولهما
خلافا لابي يوسف وانه يقبسه على الهدى وهو يختص بمكة اتفاقا وهما قاساه على ما اذا التزم جزورا
فانه لا يختص بمكة اتفاقا كذلك في المسوط والله أعلم

باب القران

هو مصدر قر من باب نصر وفعال يحيى مصدران الثلاثى كلباس وهو الجمع بين شيئين يقال
قرنت البعيرين اذا جعت بينهما يجمل وسيأتى معنى شرعائهم اعلم ان المحرمين أربعة مفردا بالجم
أحرم به مفردا أو مفردا بالعمرة ان أحرم بها في غير أشهر الحج وطاف لها كذلك حج من عامه أو لا أو
طاف فيها ولم يحج من عامه أو أحرم بها في أشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه أو حج ولم يبينهما
بأهله المسامحة ومتعم ان أتى أكثر أشواط العمرة في أشهر الحج بعدما أحرم بها فقط مطلقا ثم حج
من عامه من غير أن يلم بأهله المسامحة وقارن ان أحرم بهما معا أو أدخل احرام الحج على احرام
العمرة قبل أن يطوف لهما أكثر الأشواط أو أدخل احرام العمرة على احرام الحج قبل أن يطوف
للقدوم ولو شوطا ولا إساءة في القسمين الاول وهو فاذن مسى في الثالث وأما الاحرام المبهمة كان
يحرم بنفسك مبهمة ثم يصرف الى ما شاء من حج أو عمرة أو لهما والاحرام المعلق كان يحرم باحرام
كاحرام زيد فليس خارجا عن الاربعة كما لا يخفى (قوله هو أفصل ثم التمتع ثم الافراد) بيان لامرين
الاول جواز الثلاثة وهو مجمع عليه الا ما ثبت في الصحيحين عن عمرو بن عثمان رضى الله عنهما
انهما كانا بينهما عن التمتع وحله العلماء على نهى التنزيه جملة للناس على ما هو الافضل لانهما
يعتقدان بطلانه مع علمهما بالآية الشريفة وحله على ان المراد به فسح الحج الى العمرة ضعيف لان

وان جلالها أو أشعرها أو
قلدا شاة لم يكن محرما
والبدن من ابل والبقر
باب القران
هو أفضل ثم التمتع ثم
الافراد

باب القران
(قوله وطاف لها كذلك)
أى في غير أشهر الحج وقوله
أوطاف فيها أى أشهر
الحج وقوله كذلك أى
في أشهر الحج (قوله في
القسمين الاولين) أى
من أقسام القارن الثلاثة

(قوله وفضل أحد التمتع) قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن أفتدى العمادى مفتى دمشق الشام فى منسكه المسمى المستطاع من الزامها حاصله انى لما حجت اخترت ٣٨٤ التمتع لما انه افضل من الافراد واسهل من القرآن لما على القارن من مشقة

جميع اداءه النسكين ولما يلزمه فى الجنابة من الدمين ومع ذلك فله مكتة أخرى كان التمتع بها امثالا لانا أخرى وهى امكان المحافظة على صيانة احرام الحج للمتمتع من الرفق والفسوق والمجدال فيرجى له أن يكون حجه مبرورا لانه مفسر بمالا رقت ولا فسوق ولا جدال فيه وانما كان التمتع اقرب الى الاحتراز عن ذلك فانه لا يحصر من الميقات الا بالعمره فقط وانما يحصر بالحج يوم التروية من الحرم فيمكنه الاحتراز فى ذينك اليومين فيسلم حجه بخلاف المفرد والقارن بيقين محرر من الحج أكثر من عشرة أيام وقليما يقدر الانسا على الاحتراز فى مثل هذه المسدة قال شيخ مشايخنا الشهاب أحمد المنيني فى مناسكه وهو كلام نفيس يريد به ان القرآن فى حذذ انه افضل من التمتع لكن قديقرن بهما يجعله مرجوحا بالنظر الى التمتع فاذا دار الامر بين أن يحج الرجل قارنا

سابق الحديث فى الصحيح يقتضى خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة أيضا اما الاول فقوله تعالى والله على الناس حج البيت دليل الافراد وقوله وأنما الحج والعمرة لله دليل القرآن وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دليل التمتع واما الثانى ففى الصحيحين من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فنام من أهل بعمره ومننا من أهل بحج وعمره ومننا من أهل بالحج وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفى رواية لمسلم مننا من أهل بالحج مفردا ومننا من قرن ومننا تمتع الثانى تفضيل القرآن ثم التمتع ثم الافراد وفضل مالك والشافعى الافراد وفضل أحد التمتع وأصله الاختلاف فى حجة صلى الله عليه وسلم وقد أكثر الناس الكلام فيها وأوسعهم نفسا فى ذلك الامام الطحاوى فانه تسكلم فى ذلك زيادة على ألف ورقة وقد قال الامام الشافعى رحمه الله تعالى ليس على شئ من الاختلاف أسير من هذا وان كان الغلط فيه قبيحا من جهة انه مباح يعنى لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن فى الاختلاف تغيير حكم لكن لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فمابر حج انه عليه السلام كان قارنا ما رواه على فى الصحيحين وأنس فى الصحيحين بروايات كثيرة وعمران بن الحصين فى صحيح مسلم وعمر بن الخطاب فى صحيح البخارى وأبى داود والنسائى وحفصة فى الصحيحين وأبو موسى الأشعري فى الصحيحين وممابر حج انه عليه السلام كان مفردا ما ثبت فى الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة رضى الله عنهم وممابر حج انه كان متمتعاً ما ثبت عن ابن عمر وعائشة فى الصحيحين وعن ابن عباس فيما رواه الترمذى وحسنه وعن عمران بن الحصين فى الصحيحين وجمع أئمتنا بين الروايات بان سبب رواية الافراد سماع من رأى تلبيته بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلبى بالعمرة ورواية القرآن سماع من سمعه يلبى بهما وهذا لانه لا مانع من افراد ذلك فى التلبية وعدم ذكر شئ أصلا وجهة أخرى مع نية القرآن فهو نظير سبب الاختلاف فى تلبيته عليه السلام أكانت دبر الصلاة أو عند استواء ناقته أو حين علا على السبده فروى كل بحسب ما سمع وممابر حج القرآن ان من روى الافراد روى التمتع فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو بلغه القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القرآن وترجع الفرد المسمى بالقرآن فى الاصطلاح بما فى الصحيح عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادى العقيق يقول اتانى الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل عمرة فى حجة ولا بدله من امثال ما أمر به فى مقامه الذى هو وحى ولا تمتنا ترجمات كثيرة وقال النووى فى شرح المذهب والصواب الذى نعتقده انه صلى الله عليه وسلم أحرم بالحج أولا مفردا ثم ادخل عليه العمرة فصار قارنا وادخل العمرة على الحج جائز على أحد القولين عندنا وعلى الاصح لا يجوز لنا وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة وأمر به فى قوله لبيك عمرة ووجه فى روى انه كان مفردا اعتمد أول الاحرام ومن روى انه كان قارنا اعتمد آخره ومن روى انه كان متمتعاً أراد التمتع اللغوى وهو الانتفاع بان كفاه عن النسلين فعل واحد يؤيده انه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا ان القرآن افضل من افراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجة عليه السلام مفردة لزم أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده افضل من القرآن اه

ولا يسل احرامه من الرفق والفسوق والمجدال وبين أن يحج متمتعاً ويسلم احرامه عنها فالاولى فى حقه وهذا أن يحج متمتعاً ليسل حجه ويكون مبرورا لانه وظيفة العمر فليحرص الحاج مهمما أمكنه على صونه عن مثل هذه الامور لئلا يضيع بهيه وماله اه (قوله ولو جهات حجة عليه السلام مفردة الخ) أى من غير ادخال العمرة عليها وهذا من كلام النووى كما

لا يخفى لا كما فهمه الرملي (قوله وتبين به بطلان ما ذكره الشارح) حيث قال بعد نقل كلام النهاية ولم ينقل فيه شيئا وانما قاله خروا واستدلوا بما وضع الاحتجاج واطلاقهم ان القرآن أفضل من الافراد برده لان ظاهره براديه الافراد بالجمع وايضا لو كان كما قاله لكان محمد مع الشافعي وكلهم كافوا معه لان محمد الميمون ان قوله ما خلاف ذلك فيحتمل أن يكون مجمعا عليه اه وجزم في الفتح بما في النهاية (قوله وبهذا اندفع ما ذكره الشارح) قال في النهر وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من انه يجوز أن يكون معه على هذه الرواية وأما لزوم كون الكل معه فممنوع بقوله عندى ٣٨٥ (قوله ان عطفه على يهل الخ) يعنى ان

المصنف ان عطف قوله ويقول على قوله يهل فيكون منصوبا من تمام الحد كان المراد بالقول النية لا التلفظ لانه غير شرط قال في النهر وأقول فيه نظرا طاهر لانه وان أريد بالقول النفس لا يتم لما مر من ان الارادة غير النية فالحق انه ليس من الحد في شيء اه وأنت

وهو ان يهل بالعمرة والجمع من الميقات ويقول اللهم انى أريد العمرة والجمع فيسرهما الى وتقبلهما متى ويطوف ويسعى لهما ثم يحج كما مر

خير بانه لم يقل ان المراد من القول الارادة حتى يرد عليه ذلك بل المراد منه النية نعم في جعل الشرط من تمام الحد ونظر وهذا شيء آخر قد تدبر (قوله لان الواو لا ترتيب) كذا في بعض النسخ وفي بعضها

وبهذا تبين صحة ما في النهاية من أن محل الاختلاف بيننا وبين الشاذلي انما هو ان افراد كل نسك با حرام في سنة واحدة أفضل أو الجمع بينهما با حرام واحدا أفضل وانه لم يقل أحد بتفضيل الجمع وحده على القرآن وتبين به بطلان ما ذكره الشارح هنا ردا على صاحب النهاية وما روى عن محمد انه قال حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندى من القرآن فليس بموافق لمذهب الشافعي في تفضيل الافراد فانه يفضل الافراد سواء أتى بنسكين في سفرة واحدة أو في سفرتين ومحمد انما فضل الافراد اذا اشتمل على سفرين وبهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي (قوله وهو ان يهل بالعمرة والجمع من الميقات ويقول اللهم انى أريد العمرة والجمع فيسرهما الى وتقبلهما منى) أى القرآن ان يلى بالنسكين مع النية حقيقة أو حكما من غير مكة وما كان في حكمها وانما عبر بالاهلال للإشارة الى أن رفع الصوت بها مستحب وأراد بالميقات ما ذكرنا وانما ذكره للإشارة الى أن القارن لا يكون الا آفاقيا وهو أحسن مما ذكره الشارح من انه قد اتفقا وانه لو أحرم بهما من ديرة أهله أو بعد الخروج قبل الميقات أو داخله فانه يكون قارنا وقلنا حقيقة أو حكما ليدخل ما اذا أحرم بالعمرة ثم أحرم بالجمع قبل أن يطوف لهما الا كثر أو أحرم بالجمع ثم أحرم بالعمرة ثم لم أن يطوف له وان كان مسيا في الثاني كما قد مناه لوجود الجمع بينهما في الاحرام حكما والمراد من قوله ويقول النية لا التلفظ ان عطفه على يهل فيكون منصوبا من تمام الحد وان رفع كان ابتداء كلام بيانا للسنة وان السنة للقارن التلفظ بها وتقديم العمرة في الذكر مستحب لان الواو لا للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في أشهر الحج أو طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع لما روى عن محمد انه لو طاف لعمرة في رمضان فهو قارن ولادم عليه ان لم يطف لعمرة في أشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القرآن والتمتع فيه وليس كما توهمه وان القرآن في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القرآن الشرعى المصطلح عليه بدليل انه نفي لازم القرآن بالمعنى الشرعى وهو لزوم الدم شكر او نفي الملازم الشرعى نفي للزوم الشرعى والحاصل ان النسك المستعقب للدم شكر هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في أشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل أكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقرآن والا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآنى وعرف الصحابة وهو في الحقيقة اطلاق اللغة لمحصل الفرق به هذا كله على أصول المذهب كذا في فتح القدير (قوله ويطوف ويسعى لهما ثم يحج كما مر) يعنى يأتي بأفعال العمرة أولا من الطواف والسعى بين الصفا والمروة والرملي في الاشواط الثلاثة والسعى بين الميادين الاخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم

﴿ ٤٩ ﴾ - بحر ثاني ﴿

ليست للترتيب وهو الصواب أى ان تقديم العمرة في الذكر اذا أحرم بهما معا وفي التلبية بعده والدعاء مستحب لا واجب لان الواو لا تقتضى الترتيب (قوله لما روى عن محمد الخ) تعليل لقوله ولم يشترط بناء على ما توهمه البعض من ان المراد من القرآن معناه الاصطلاحى وسينبه المؤلف على رده هنا وفي باب التمتع ونبه عليه في الفتح أيضا في الموضوعين وقال ان الحق اشتراط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج (قوله لا القرآن الشرعى الخ) قال في شرح الباب والذى يظهر لى انه قارن بالمعنى الشرعى أيضا كما هو المتبادر من اطلاق قول محمد وغيره انه قارن وبدليل انه اذا ارتكب محظورا يتعدد عليه الجزاء ونهايته انه ليس عليه هدى شكر لان أداءه لم يقع على الوجه المستنون المقرر في الشريعة من إيقاع أكثر العمرة في

الاشهر فانه من وجه في حكم من أفرد بعمره في غير الاشهر ثم أفرد بالحلج فانه ليس بقارن اجاماً اه (قوله فيبدأ بطواف القدوم) سينص المؤلف على ان المتمتع يرمل في طوافه والظاهر ان القارن كذلك ثم رأيت في اللؤلؤ الحجة قال ولا يرمل القارن والمفرد الا في طواف التحية ولا يسمى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة اما المتمتع يرمل في طواف الزيارة لانه يسمى بعده بخلاف المفرد والقارن لانهما لا يسميان بعده لوجود السعي عقب طواف التحية والسنة ان يرمل في كل طواف بعده سعي اه وسأني في باب الجنائيات عن المحيط ما يشير اليه أيضاً وسننبه عليه ان شاء الله تعالى وانما لا يرمل المتمتع في طواف التحية لانه لا يسن في حقه طواف التحية كما يأتي في بابيه نعم لو طاف للتحية وسعى ٣٨٦ ورمل لم يعدهما في طواف الزيارة لانهما لا يتكرر ان كما يأتي أيضاً ثم رأيت أيضاً في

الباب قال فيطوف لها أي للعمرة سبعا ويضطجع فيه ويرمل في الثلاثة الاول ثم يصلي ركعتيه ويسعى بين الصفا والمروة ثم يطوف للقدوم ويضطجع فيه ويرمل ان قدم السعي اه قال القاري في شرحه

فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وأساء واذا رمى يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعا

وهذا ما عليه الجمهور لما قالوا من ان كل طواف بعده سعي والرمل فيه سنة وقد نص عليه الكرماني حيث قال يطوف طواف القدوم ويرمل فيه أيضاً لانه طواف بعده سعي وكذا في خزانة الاكل وانما الرمل في طواف العمرة وطواف القدوم مفردا كان أو قارنا وأما ما نقله

الزيلي عن الغاية للسروجي

بأنى بأفعال الحلج كلها ثانياً فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده ان شاء وهذا الترتيب أعني تقديم العمرة في أفعال الحلج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحلج جعل الحلج غاية وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فافادانه لو طاف أولاً بالتحية وسعى لها ثم طاف لعمرة وسعى لها فطوافه الاول وسعيه يكون للعمرة ونيتة لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتحلل بينهما بالحلق فلو حلق كان جنابة على الاحرامين أما على احرام الحلج فظاهر لان أو ان التحلل فيه يوم النحر وأما على احرام العمرة فكذلك لان أو ان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الامام محمد قال الشارح ويؤيده ان المتمتع اذا ساق الهدى وفرغ من أفعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جنابة على احرامها مع انه ليس محرماً بالحلج فهذا أولى (قوله فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وأساء) بأن طاف للعمرة والحلج أربعة عشر شوطاً وسعى كذلك وأراد بالواو معنى ثم وألغاه لان المسئلة مفروضة فيما اذا أتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذا من الواو لانها مطلق الجمع ولهذا أتى في الجامع الصغير بتم واختلغوا في ثانی الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعوا للمسوط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية وقد أساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقديمه أولى والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذلك بالاشتغال بالطواف اه وذهب صاحب غاية البيان الى أن المراد باحدهما طواف العمرة وبالاخر طواف الزيارة بأن أتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعى أربعة عشر شوطاً بدليل قولهم في جواب المسئلة يجزئه والجزئي عبارة عما يكون كافياً في الخروج عن عهدة الفرض ولا يحصل الاجزاء بترك الفرض والاثمان بالسنة وبدليل قولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا ليس المراد بهما الا طواف العمرة وطواف الزيارة (قوله واذا رمى يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعا) لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحلج فما استيسر من الهدى والتمتع يشمل القران العرفي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي لان الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح بالحببة كما قيدها في ذبح المفرد لما انه واجب على القارن والمتمتع وأطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة أجزاء وانما كان مجزئاً لمحدث الصحيحين عن جابر بن جهمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرنا البعير عن سبعة والبقرة

من أنه اذا كان قارناً لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة بخلاف ما عليه الاكثر اه (قوله بدليل عن قولهم في جواب المسئلة يجزئه) قال في النهران قلت المراد بالاجزاء معناه اللغوي وهو الاكتفاء قلت يردّه التعليل بقوله لانه أتى بما هو المستحق عليه اذ ظاهره ان المراد المعنى الاصطلاحي ولقائل أن يقول معنى قول محمد يجزئه أي ما فعله من الاثمان بالسعي الواجب عليه للعمرة وان قدم طواف الحلج عليه لان وصل سعي طواف العمرة بطوافها غير واجب وهو المعنى بقول صاحب الهداية لانه أتى بما هو المستحق عليه وهذا لان محط الفائدة ان سعيه صحيح لكنه سعى بتقديم طواف الحلج عليه وبهذا اكتفينا مؤنة التعبير بالاجزاء فتدبر (قوله ولم يقيد الذبح بالحببة) قال الرملي أي بقوله ان أحب وقوله كما قيدها في ذبح المفرد دفعة منه

لأنه لم يقبدها أيضا بل قال ثم اذبح ثم اخلق أو قصر والحلق أحب (قوله وأشار بالتخير بين البدنة وسبعها إلى أنه دم عبادة الخ) مقتضاه أنه لو كان دم جنابة لما تخير وفي أضحية الوقاية وشرعها للقهستانى كبقرة ذبحةا ثلاثة عن أضحية ومتمعة وقران في الحج فإنه يصح وكذا الذبيحة سبعة عن تلك وعن الاحصار وجزاء الصيد أو الحلق والعقيقة والتطوع فإنه يصح في ظاهر الاصول وعن أبي يوسف الافضل أن تكون من جنس واحد ولو كانوا متفرقين وكل واحد متقرب جاز وعن أبي حنيفة أنه يكره كما في النظم اه وسيد كرى الهدى يجوز الاشتراك في بدنة كما في الاضحية بشرط ارادة الكل القرية وأن اختلفت اجناسهم من دم متمعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك اه (قوله والاشتراك في البقرة افضل من الشاة) قال في الشربة لالية يقيد بما اذا كانت حصته من البقرة أكثر قيمة من الشاة كما هو في منظومة ابن وهبان (قول المصنف وصام العاجز عنه) اختلف أصحابنا في تعريف حد الغنى في باب الكفارات فقال بعضهم قوت شهر فان كان عنده أقل منه جازله الصوم وقال ابن مقاتل من كان عنده قوت يوم وليلة لم يجزله الصوم ان كان الطعام الذي عنده مقدارا ما هو الواجب عليه وهو موافق لما روى عن أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف انه اذا كان عنده قدر ما يشتري به ما وجب وليس له غيره لا يجزئه الصوم وقال بعضهم في العامل بسده أى الكاسب يمسك قوت يومه ويلقى بالباقي ومن لا يعمل يمسك قوت شهر على ما ذكره الكرماني وهو تفصيل حسن الا ان هذا اذا لم يكن في ملكه عن المنصوص والا فلا يجوز له الصوم كما صرح به في الخلاصة والبدائع ولو كان عليه دين كما ذكره بعضهم وعن أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة ان كان له فضل عن مسكنه وكسونه عن الكفاف وكان ٣٨٧ الفضل مائتي درهم فصاعدا لا يجزئه

الصوم كذا في شرح
اللباب وفي حاشية المدني

وصام العاجز عنه ثلاثة
أيام آخرها يوم عرفة
وسبعة اذا فرغ ولو بمكة

عن المنك الكبير
للسندي يعلم من عبارة
الظاهرية ان من كان
بمكة معسرا وببلده
موسرا يجوز في حقه

عن سبعة وأشار بالتخير بين البدنة وسبعها إلى أنه دم عبادة لا دم جنابة فبأكل منه كما سيأتي وسيأتي في الاضحية أنه لا بد أن يكون الكل مريد للقرية وان اختلفت جهة القرية فلو أراد أحد السبعة نجما لاهله لا يجزئهم واستدل له بعض شارحي المصابيح بقوله صلى الله عليه وسلم أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه معي غيري تركته وشركه وما في المبتغي ولو بعث القارن بشن هديين فلم يوجد بذلك بمكة الا هدى واحد فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا عن أحدهما اه محمول على هدى الاحصار لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والمخائيس والاشتراك في البقرة افضل من الشاة والجزور افضل من البقرة كما في الاضحية وان كان القارن ساق الهدى مع نفسه كان افضل (قوله وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة) أى صام العاجز عن الهدى لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعبرة لا أيام النحر في العجز والقدرة وكذا لو قدر على الهدى قبل أن يكمل

الصوم لان مكان الدم مكة فاعتبر يساره واعساره بها اه (قوله والعبرة لا أيام النحر في العجز والقدرة) ذكر الشربة لالية في رسالة سماها بديعة الهدى لما استيسر من الهدى وذكر ان التحلل عن الاحرام لغیر المحصر انما هو الحلق أو التقصير وللجمهر ذبح الهدى في محله وذكر ان الهدى وجب شكره على القارن والمتمتع وأنه أصل والصوم خلف عنه وان شرط بدليته تقديم الثلاثة على يوم النحر ثم حقق ان العبرة بوجود الهدى في أيام النحر وأنه لا بدلية بين الهدى والحلق حتى يقال وجود الهدى بعد الحلق لا يعتبر لمحصل المقصود بالخلف وهو الحلق كما وقع في عدة من المعترات اذ لا دخل للحلق قبل وجوده فيها فوجوده فيها يبطل حكم الصوم فيلزمه ذبحه وان تحلل قبله لموجب اطلاق النص ولقول المحققين العبرة لا أيام النحر ووجودا وعدما للهـدى قال الكمال فان قدر على الهدى في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدى وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل نأدى الحكم بالخلف بطل الخلف اه فقد نص على ان الصوم خلف عن الهدى والهدى لا يتحلل به ولا بخلفه بل بالحلق أو التقصير وهذا عين الصواب وأما قوله وان قدر على الهدى بعد الحلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبيح أو بعدها لم يلزمه الهدى لان التحلل قد حصل بالحلق فوجود الاصل بعده لا ينقض الخلف اه ففيه تدافع وتقييد باطلاق الكتاب كما تقدم وذلك لانه أفاد انه يتحلل بالهدى أصلا وبالحلق خلفا واذا وجد الهدى لا يبطل خلفه الذي هو الحلق على كلامه الاخير والصواب كلامه الاول ثم نقل نحوه عن المحيط وغيره ومنها ما في هذا الشرح ونازعهم بما مروا حصل كلامه وجوب الهدى بوجوده في أيام النحر سواء حلق أولا وأنه لا يستقط الهدى الا بوجوده بعدها مخالفا لما هو المنصوص عليه في كثير من المعترات أقول لا يخفى عليك ان الواجب

اتباع المنقول ووجهه ان المقصود من الذبح اباحة التحلل بالحق أو التقصير فاذا عجز عن الذبح جعل الصوم خلفا عنه في اباحة التحلل بالحق فاذا قدر على الذبح في أيام النحر قبل الحق وجب الذبح لعدم حصول المقصود بالخلف فبطل الخلف كما لو وجد التيمم الماء قبل الصلاة أما لو قدر عليه بعد الحق لا يبطل الصوم كما لو وجد الماء بعد الصلاة لمحصل المقصود به وهو التحلل بالحق وحينئذ فصول الاصل الذي هو الذبح بعد تحقق المقصود الذي هو الحق أو التقصير لا ينقض الخلف الذي هو الصوم هذا معنى ما في الفتح وغيره وليس في كلام الفتح ولا في غيره جعل الحق خلفا عن الذبح وقوله لم العبرة لا يوم النحر يعني قبل حصول المقصود فافهم (قوله) ويدل على انه لو صام في وقته انظر ما هذه الدلالة وما وجهها وليس هذا في الفتح بل الذي فيه ولو صام الخ (قوله بيان للافضل) قال في النهر وأما بقوله آخرها يوم عرفه ان صومها بعده لا يجوز فإني البحر فيه نظر اه وأحب عنه بان قوله بيان للافضل راجع الى تأخير الصوم الى يوم عرفه ٣٨٨ لا الى كونه قبل أيام النحر اه قلت والذي يظهر ان هذا لم يخف على صاحب

النهر حتى يجاب عن نظر به لان عبارة المؤلف صريحة في ذلك ولعل مراد ان المناسب جعل كلام المصنف على بيان ماهو الاهم وهو عدم جواز التأخير ويكون حينئذ فيه اشارة الى ماهو الأفضل لا على بيان

فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم

الافضل وترك الاهم كما فعل المؤلف تأمل لدن لا يخفى ان قول المصنف الا في فان لم يصم الثلاثة الى يوم النحر تعين الدم صريح في بيان عدم جواز التأخير فلذا جعل المؤلف قول المصنف هنا آخرها يوم عرفه بيانا للافضل

صوم الثلاثة أيام أو بعدما أكمل قبل أن يحلق ويحلق وهو في أيام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدى ولو وجد الهدى بعدما حلق وحل قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدى ولو صام ثلاثة أيام ولم يحلق ولم يحل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا شيء عليه كذا ذكر السبكي ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدى ينظر فان بقي الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان الاعتبار بوقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله آخرها يوم عرفه بيان للافضل والافوقه وقت الحج بعد الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج في الآية وقته لان نفسه لا يصلح ظروفا وانما كان الافضل التأخير لان الصوم بدل عن الهدى فيستحب تأخيره الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية وأشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع في الآية الفراغ من أعمال الحج مجازا اذا الفراغ سبب للرجوع الى أهله وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجوز صومها بمكة ويشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذار جعتم الى أهليكم وانما عدل أمتنا عن الحقيقة الى المجاز لفرع مجمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن أصلا ليرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الاعمال وكذا الرجوع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير أهله ووطنه ثم بدله ان يتخذها وطنا كان له أن يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير وأراد بالفراغ الفراغ من أعمال الحج فرضا واجبا وهو بعض أيام التشريق لان اليوم الثالث منها يوم للرعى الواجب على من أقام به حتى طلع الفجر فيفيد انه لو صام السبعة وبعضها من أيام التشريق فانه لا يجوز وما قدم في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يقيد ههنا (قوله فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم) أي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم أصلا وصار الدم متعين لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن ابن عمر انه أمر في مثله بذبح الشاة فلم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان

دم

هذا بالنسبة للمتمتع أما القارن فلا بد

أن يكون بعد الاحرام بالحق والعمرة فقد ذكر في الباب من شرائط صحة صيام الثلاثة أن يصومها بعد الاحرام بهما في القارن وبعد احرام العمرة في المتمتع اه لكن هل يشترط صومها في المتمتع حالة وجود الاحرام أم يجوز حال كونه حلالا أي بعدما أحل من احرام العمرة فيه كلام قال في شرح اللباب ثم اعلم ان كل ما هو شرط في صوم القارن فهو شرط في صوم المتمتع بلا خلاف الاحرام الحج فانه ليس بشرط لصحة صوم المتمتع في ظاهر المذهب على قول الاكثر بل يشترط أن يكون بعد احرام العمرة فقط فلو صام المتمتع في أشهر الحج بعدما أحرم بالعمرة قبل أن يحرم بالحج جاز الا أن وجود الاحرام حالة صوم الثلاثة شرط في جواز صوم القارن وأما صوم المتمتع فلا كثر على عدم اشتراط ذلك في البدأ أع وهو لا يجوز له بعدما أحرم بالعمرة في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء اطاف لعمرة أو لم يطف اه وهو ظاهر في هذا المعنى لكن ليس بصريح في المدعى ان يمكن جملة

على التمتع الذي ساق الهدى وكذا ما في المدارك وشرح الكثر من أن وقته أشهر الحج بين الأحرار من في حق التمتع لكنه يومه أنه لا يصح بعد إحرام الحج وليس كذلك بل بعده هو المستحب أو المتعين اهـ لمخصا وتعامه فيه (قوله بل كلامه صواب في الموضوعين الخ) حاصله أنه يجب عليه عند الإمام ثلاثة دماء دم القرآن ودم الجناية على

و دم تأخير الذبح ولما كان فرض المسئلة هنا فيمن عجز عن الهدى لم يكن حائبا بتأخيرها وإنما الجناية خصت بالحلق في غير أوانه فلزمه دم له ودم للقران وأما ما في الجنايات فهو في غير العاجز فلزمه دمان ولم

دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى كذا في الهداية هنا وقال فيما يأتي في آخر الجنايات فإن حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالحلق في غير أوانه لأن أوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الذبح ول قدسبه صاحب غاية البيان إلى التخليط لكونه جعل أحد الدمين هنادم الشكر والآخر دم الجناية وهو صواب وفيما يأتي أثبت عند أبي حنيفة دمين آخرين سوى دم الشكر ونسبه في فتح القدير أيضا في باب الجنايات إلى السهو وليس كما قال بل كلامه صواب في الموضوعين فهنا لم يكن جانبا بالتأخير لأنه لا يجزئه لم يلزمه لاجله دم ولزمه دم للحلق في غير أوانه وفي باب الجنايات لما كان جانبا بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما قررته ولم يذ كر دم الشكر لأنه قدمه في باب القرآن وليس الكلام إلا في الجناية وسياق تعامه هناك باز يد من هذا إن شاء الله تعالى (قوله وإن لم يدخل مكة وقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها) يعني إن لم يأت القارن بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لأنه تعذر عليه أدائها لأنه يصير بانبا أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك خلاف المشروع فعدم دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لأن الدخول وعدمه سواء أدام يطف لها والمراد أكثر أشواطه حتى لو طاف لها أربعة أشواط ثم وقف بعرفة فإنه لا يصير رافضا لها إذ قد أتى بركتها ولم يبق إلا واجباتها من الأقل والسعي ويأتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما إذا طاف الأقل ثم وقف فإنه كالعدم فيصير رافضا والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف إلا فإنه لو طاف طوافا ولو قصده طواف القدوم للحج فإنه ينصرف إلى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لأن الأصل أن المأتي به من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف إلى ما هو متلبس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الأول لها والثاني له ولا شيء عليه كن سجدة في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة أنصرف إلى سجدة الصلاة ولم يقيد الوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع في كافي الحاكم لأنه لا حاجة إليه لأن الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيده بالوقوف لأنه لا يكون رافضا لها بمجرد التوجه إلى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة إذا توجه إليها أن الأمر هناك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر والتوجه في العيران والتمتع منهي عنه قبل أداء العمرة فافترقا وأطلق في رفضها فعدم ما إذا قصده أولا وأشار به إلى سقوط دم القرآن عند عدمه وإنما وجب دم لرفضها لأن كل من تحلل بغسر طواف يجب عليه دم كالحصر ووجب قضاؤها لأن الشروع ملزم كالنذر والله أعلم

وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها

باب التمتع

يذكر دم الشكر لذكره هنا لكن لزوم الدمين هناك خلاف المذهب وساغ جل كلام الهداية عليه لتصححه وإخراجها عن الخطأ والسهو هذا وقد يقال أنه إذا لم يكن جانبا بالتأخير لم يكن جانبا أيضا بالحلق في غير أوانه فينبغي أن لا يلزمه الأدم القرآن لأن العجز عذر وقد نقل الشرنبلالي في رسالته عن شرح مختصر الطحاوي للإمام الاستبحاني مانعه ولولم يصم الثلاثة لم يجز الصوم بعد ذلك ولا يجزئه الأدم فان لم يجدها

باب التمتع

أخره عن القرآن لتأخره عنه مرتبة كما قدمه وهو في اللغة من المتاع أو المتعة وهو الانتفاع حل وعليه دم المتعة ولأدم عليه لاجل أنه قبل أن يذبح ولأدم عليه لترك الصوم اهـ (قوله هو الصحيح) صححه صاحب الهداية والكافي وهو ظاهر الرواية وهو الاستحسان وفي رواية الحسن والطحاوي عن أبي حنيفة يصير رافضا بمجرد التوجه إلى عرفات وهو القياس وفي الفتح والصحيح ظاهر الرواية أقول وعلم أن الجمع بان يكون الرقص بالتوجه والارتفاض بالوقوف وثمره الخلاف فيما إذا توجه إلى عرفة ثم بدا له فرجع عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطاف لعمرة وسعى لها ثم وقف بعرفة هل يكون قارنا جواب ظاهر الرواية يكون قارنا كذا في شرح اللباب وكان ينبغي له أن يذكر الجمع بعد ذكر ثمره الخلاف تأمل

باب التمتع

(قوله فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة الخ) قال في الشريعة ما دل عليه ان الميقات لكل بما يناسبه فيشمل المكي (قوله والصحيح منه) أي من الامام قال في العناية يقال ألم باهله اذا نزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقا صفة الاحرام وهذا انما يكون في المتمتع الذي لم يسق الهدى والثاني ما يكون على خلافه وهو انما يكون فيمن ساقه اه وقال في المعراج بعدما تقدم وفي الخط الامام الصحيح ان يرجع الى اهله بعد العمرة ولا يكون العود الى العمرة مستحقا عليه وعن هذا قلنا لا تمتع ٣٩٠ لاهل مكة واهل المواقيت اه وهذا ما ذكره المؤلف والظاهر ان التفسير الاول انما

هو في حق الافاقي
والثاني اعم منه يدل على
هذا ما في الهداية اذا
ساق الهدى فالمسألة
يكون صحيحا بخلاف المكي
اذا خرج الى الكوفة
وأحرم بعمره وساق
الهدى حيث لم يكن
متمتعاً بالعود هناك غير
مستحق عليه فيصح المأمة
وهو ان يحرم بعمره من
الميقات فطواف لاهل وبيعي
ويحلق أو يقصر وقد
حل منها ويقطع التلبية
بأول الطواف ثم يحرم
بالج يوم التروية من الحرم
ويحج ويذبح فان عجز فقد
مرفان صام ثلاثة من شوال
فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة
ما له قال في العناية لان
المراد بالعود هو ما يكون
عن الوطن الى الحرم أو الى
مكة وليس ههنا بوجود
لهونه في الحرم أو في
مكة فلا يتصور العود
واذا ساق الهدى لا يكون
متمتعاً فلان لا يكون اذا

أو النفع وفي الشريعة ما ذكره بقوله (وهو ان يحرم بعمره من الميقات فطواف لها
ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالج يوم التروية من
الحرم ويحج) فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة فانه ليس لاهلها تمتع ولا قران لالا احتراز عن
دورة أهله أو غيرها كما بيناه في القران ولم يقيد احرامها بشهر الحج لانه ليس بشرط لكن أداء أكثر
طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلاً ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعاً
وانما لم يقيد الطواف به لما يصرح به في هذا الباب وانما ذكر الحاق لبيان تمام أفعال العمرة لانه
شرط في التمتع لانه مخير بينه وبين بقائه محرماً الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي
ساق الهدى فانه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لاهل الزمهم لان سوق الهدى عارض منعه من
التحلل على خلاف الاصل وفي قوله ثم يحرم بالج دلالة على تراخي احرامه عن أفعالها فخرج القران
ولم يقيد الحج بان يكون من عامه للعلم به لان معنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفرة واحدة ولا
يشترط أن يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فعلها حتى لو أحرم بعمره في رمضان وأقام على
احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرة من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعاً بخلاف
من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمره كفأث الحج فانما الى قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك
لا يكون متمتعاً لانه ما أتى بأفعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الأفعال معتداً
بها عن العمرة فلم يكن متمتعاً وقوله يوم التروية بيان للجواز والافلا فضل أن يكون قبله للسارعة الى
الحجر وقوله من الحرم بيان للميقات المكاني لاهل مكة ولم يقيد بعدم الامام باهله فيما بينهما المأمة
صحيحاً لما يصرح به قريبا وحاصله انه ان لم يدينها باهله المأمة صححاً بطل تمتعه والا فلا والصحيح منه
أن لا يكون العود مستحقاً عليه يقال ألم باهله نزل وهو يزور المأمة أي غيا كذا في المغرب وانما
يقطع التلبية فيها باهله لما صححه أبو داود عن ابن عباس انه عليه السلام كان يمسك عن التلبية في
العمرة اذا استلم الحجر ولم يذ كر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المبتهنى أي
لا يكون مسنوناً في حقه بخلاف القارن لان المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس لها طواف
قدوم ولا صدر والحكمة فيه ان المعتمر متمكن من أدائها حين وصل الى البيت وأما الحاج فعجز
متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى أن يحبس وقته والطواف ركن معظم
في العمرة فلا يتكرر في الصدر كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويحج دلالة على انه
يسعى للحج ويرمل في طوافه والذي أتى به أولاً انه هو عن العمرة وان سعى المتمتع ورمل في طوافه
بعد احرامه بالحج لا يعيدهما في طواف الزيارة لانها لا يتكرر ان (قوله ويذبح فان عجز فقد مر) أي في
باب القران فان حكمهما واحد (قوله فان صام ثلاثة أيام من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة) لان

لم يسق كان أولى اه فقد جعل المسام هذا المكي صححاً مع انه قد ساق الهدى (قوله ولم يذ كر طواف
القدوم الخ) قال في العناية قوله ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طواف القدوم وسعى قبل أن يخرج الى منى لم يرمل
في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه أتى بذلك مرة ولا تكرار فيه وفي هذا الكلام دلالة على ان طواف التهمة مشروع للمتمتع
حيث اعتبر رمله وسعيه فيه اه قال في الفتح ولا يخالو من شيء فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعى أجزاءه عن السعي لانه
يشترط للأجزاء اعتبار طواف تحية بل المقصود ان السعي لا بد أن يترتب شرعاً على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام

سبب

الجمعة تغفل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعي الحج ومن قيد اجزائه يكون الطواف المقدم طواف ثنية فعليه البيان اه وحاصله ان منشأ توهمه حله الطواف على طواف القدوم كما صرح به ولا شيء يفيد تقييده به (قواه سواء كان بعدما أحرم للعمرة في أشهر الحج أولا) هذا التعميم لا يصح مع قوله قبل أشهر الحج تأمل (قوله وألوا في قوله وساق بمعنى ثم الحج) قال في النهر اقول في كلامه بتقدير ابقاء الواو على بابها ما يدل على ما ادعاه لانها المطلق الجمع وظاهر ان ٣٩١ معنى أحرم أتى به وهو وانما يكون بالنية مع التلبية لانه شرع فيه كما توهمه في البحر اه

قلت وحيث أقربان الواو لمطلق الجمع كما هو الواقع يصدق بان يكون احرامه بالنية مع السوق أو مع التلبية فانه بكل آت بالاحرام لانه كما يكون بالنية مع الذكر يكون

وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر ولا يتحلى مد عمرته ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب

بها مع الخصوصية كما مر فالحصر بقوله وهو وانما يكون الحج مدفوع والقول بالدلالة على ما ذكره المؤلف ممنوع فتدبر (قوله وقد قدمنا ثم ان وجوب الدم اذ لم يرجع الى أهله قال في الباب ولو خلق لم يتحلل من احرامه ولزمه دم وان بداله أن لا يحج صنع

سبب وجوبه التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اذاؤه قبل سببه (قوله وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف) أي صح صوم الثلاثة بعدما أحرم بالعمرة قبل الطواف لانه اذا بعد السبب لان سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع بالنص وما أخذنا لاشتقاق علة للترتيب والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيه لانها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعا في الجاهلية وهو معنى التمتع ولمالم يمكنه الخروج عن احرامها بلا فعل نزل الاحرام من لها فلذا جاز بعد احرامها قبل الفراغ منها قيد بصوم الثلاثة لان صوم السبعة لا يجوز الا بعد الفراغ وان كان السبب فبهما واحد لان الله تعالى فصل بينهما ما جعل الثلاثة في الحج أي في وقته والسبعة بعد الفراغ وقيد بكون الصوم في شوال أي في أشهر الحج لان الصوم قبل أشهر الحج لا يجوز سواء كان بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الحج أولا وقد تقدم ان الافضل تأخير صومها الى السابع من ذي الحجة لرجاء القدرة على الاصل وهو الهدى (قوله فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر) بيان لافضل التمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق بمعنى ثم لان الافضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم يسوق وأفاد بالتقليد انه افضل من التحليل والسوق انه افضل من القود الا اذا كانت لا تنساق فيفودها والضمير في قوله أراد عائد الى المتمتع بمعنى مريده والمراد بالاحرام احرام العمرة وقيد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها والاشعار في اللغة الاعلام بان البدنة هدى والمراد هنا ان يشق سنامها من الجانب الايمن كذافي شرح الاقطع وفي الهداية قالوا والاشبه هو الايسر وهو مكر وه عند أبي حنيفة حسن عندهما للاتباع الثابت في صحيح مسلم وغيره وأوجب لابي حنيفة بانه مثله وقد نهى عنه فتعارضوا فرجحنا المنع لانه قول وهو مقدم على الفعل أو نهى وهو مقدم على المبيع ورد بانه ليس منها لاهما ما يكون تشويها كقطع الانف والاذنين فليس كل جرح مثله ولانه نهى عنها في أول الاسلام وفعل الاشعار في حجة الوداع فلو كان منها لم يفعل وبان اشعاره عليه السلام لصيانة الهدى لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه لانه وقال الطحاوي انما كره أبو حنيفة الاشعار لما حدث الذي يفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السراية الى الموت لامطابق الاشعار واختاره في غاية البيان وصححه وفي فتح القدير انه الاولى (قوله ولا يتحلل بعد عمرته) لان سوق الهدى يمنعه من التحلل لحديث البخاري اني لبدت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أنحر وقد قدمنا انه لو خلق رأسه بعد الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدى لزمه دم ومقتضاه انه يلزمه موجب كل جناية على الاحرام كانه محرم والحاصل ان لسوق الهدى تأثيرا في اثبات الاحرام ابتداء فكان له أثر في استدامة الاحرام ايضا بل أولى لان البقاء أسهل كذا في النهاية (قوله ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب) لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدى وانما ذكر يوم التروية لان الافعال بعد ذلك تتعقب الاحرام

بهديه ما شاء ولا شيء عليه ولو اراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وان نحره ثم رجع بعد الحلق الى أهله ثم حج لاشي عليه أي لانه غير متمتع ولو رجع الى غير أهله ثم حج من الا فاق يكون متمتعا وعليه هديان هدى التمتع وهدي الحلق قبل الوقت اه وفي شرحه عن المحيط فان ذبح الهدى فرجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد في حق الحج الا مجرد النية فلا يلزمه الحج وان اراد أن ينحر هديه ويحل ولا يرجع ويحج من عامه لم يكن له ذلك لانه مقسم على عزيمة التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال

فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لاشئ عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة فحج هديه ثم حج قبل ان يرجع الى أهله لزمه دم لتمتع عليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه (قوله واستبعده) أى استبعد ما قاله فى النهاية وقوله وهو المراد عند اطلاق الشارح الخ جملة معترضة أى اذا أطلق الشارح فى هذا الكتاب والمراد به الزيلعى (قوله فى هذا الكتاب) أقول بل هو المراد متى أطلق شارح الكنزى عبارات العلماء ملقاً كما ان المراد بشارح الهداية متى أطلق هو الامام السفناقى صاحب النهاية (قوله يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة) أى اتفاقاً وقوله وبعد الحلق قبل الطواف شاتان فيه خلاف وقيل بدنة وشاة وقال الوبرى بدنة للحج ولا شئ عليه للعمرة واستصوبه فى الفتح كما سأتى معلاً فى الجنائيات بما طاهره بقاء الاحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقاً كما هو ظاهر كلام الزيلعى (قوله وأكثر عبارات ٣٩٢ الاصحاب) أكثر مبتدأ خبره قوله كما قال الشارح (قوله وقد تناقض كلام شيخ

(قوله فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه) أى من احرامى الحج والعمرة وهو تصریح ببقاء احرام العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق وأورد عليه فى النهاية بان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان وأجاب بان احرام العمرة قد انتهت بالوقوف فى حق سائر الاحكام وانما يبقى فى حق التحلل لا غير كاحكام الحج تنتهى بالحلق فى يوم النحر ولا يبقى الا فى حق النساء خاصة واستبعده الشارح الزيلعى وهو المراد عند اطلاق الشارح فى هذا الكتاب بان القارن اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اه لكن صاحب النهاية لم يجزم به اتما عراه الى شيخ الاسلام فى مبسوطه وهو اختياره وأكثر عبارات الاصحاب كما قال الشارح وفى فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبار انه جنابة على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول فى الجماع يدل على ما قلنا وقد تناقض كلام شيخ الاسلام فانه أوجب فى جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخفى من أن يكون احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجنابة عليه شياً أولاً وان أوجب لزم شمول الوجوب والافشول العدم والحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق وبحل منه فى كل شئ حتى فى حق النساء اذا كان متمتعاً ساق الهدى لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفى القارن يحل منه فى كل شئ الا فى النساء كاحرام الحج وهو هذا هو الفرق بين المتمتع الذى ساق الهدى وبين القارن والا فلا فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفى المحيط قارن طاف لعمرة ثم حل فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالحنى ولو أحرمت بعمرة فطاف لها ثم أضاف لها حجة ثم حل من عمرته ولا شئ عليه لانه بمنزلة من أحرمت بالحجة بعدما حلق من العمرة (قوله ولا تمتع ولا ران لمكى ومن حولها) لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام بناء على عود اسم الإشارة الى التمتع لا الى الهدى بقرينة وصلها باللام وهى تستعمل فيما لنا ان نفعله بخلاف الهدى فانه علينا فلو كان مراد القيل ذلك على من لم يكن ولا يكون اسم الإشارة للبعيد والتمتع أبعد من الهدى ثم ظاهر الكتب متوناً وشروحاتاً وى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى أهله ولم

الاسلام الخ) قال فى النهر يمكن انه قائل بانتهائه بالوقوف الا فى حق النساء وقد نقل فى الفتح عن الغاية معزى الى المبسوط والبدائع والاسبغى الى جامع القارن أول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة كان عليه بدنة للحج وشاة للعمرة لان فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه ولا تمتع ولا قران لمكى ومن حولها

القارن يتحلل من احرامه بالحلق الا فى حق النساء فهو محرم بهما فى حقهن أيضاً وهذا يخالف ما ذكره فى الكتاب وشروح القدورى فانهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق اه وهو ظاهر فى أن

ايجاب الشاتين لا مخالفة فيه اه قلت لكن قول النهاية فيما مر وانما يبقى فى حق التحلل لا غير يفيد انتهاء بالوقوف فى حق النساء أيضاً وقد علمت ان ما فى النهاية معزى الى شيخ الاسلام (قوله فان أوجبت) أى الجنابة لزم شمول الوجوب أى فى الجماع وغيره والاى وان لم توجب شيئاً لزم شمول العدم أى عدم الوجوب فى الجماع وغيره أما الايجاب فى الجماع وعدمه فى قتل الصيد فلا وجه له وسأتى فى الجنائيات ان المذهب فى مسئلة الصيد لزوم دمين وان لزوم دم ضعيف (قوله ثم ظاهر الكتب الخ) قال فى النهر وقد صرح اصحاب المذهب بان الاقضى المتمتع لو عاد الى بلده طال تمتعه اتفاقاً بين الامام وصاحبيه وان شرط التمتع مطلقاً عدم الامام الصحيح ولا وجود للمشرط بدون شرطه ولا شك انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاثم ولم يقولوا بوجود الباطل شرعاً مع ارتكاب النهى ومقتضى كلام ائمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المشايخ كذا فى الفتح ملخصاً واختار منعها أى العمرة أيضاً وان لم يحج لكن لا يخفى ان ما استدلل به من كلام ائمة المذهب لا يقتضى عدم تحققها منه بل عدم

كونه مستعاضا وهو الموافق لماسياتي في اضافة الاحرام الى الاحرام ان المكي لو ادخل احرام الحج على العمرة بعد ما طاف لهما اولم يطف ولم يرفض شيئا جزاء لانه اتي بافعالها كالمزمنة غير انه منهي عنه وبهذا عرف انه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي لكن لا على وجه التمتع والقران وهذا هو المترجم له في الباب الآتي اه وما ذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم العمرة وكذا ما ذكره الكمال من أن مقتضى كلامهم -م ذلك وانه أولى مما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في الشربلالية بما تنفعوا عليه متونا وشروحا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام من أن المكي لو ادخل احرام الحج الى آخر ما مر وذكر انه لا خلاف في صحة قران المكي وتمتعهم وان الكمال باقضى نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجعهم متأملوا ورده أيضا في شرح الباب بما حاصله ان مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المسنون فلا ينافي ما ذكره بعض المشايخ من العمرة وسيد ك المؤلف هذا التوفيق قريبا (قوله قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ) لم يبين وجه عدم صحة القران وبينه الزيلعي بقوله ولان ميقات أهل مكة في الحج المحرم وفي العمرة المحل فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشرع في حقهم القران (قوله لوجود الامام الصحيح) هذا خاص فيمن لم يسق الهدى وحلق أما اذا ساق الهدى أولم يسق ولم يحلق للعمرة لم يكن ملما باهذه المسامحة فادعوى صاحب البدائع عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا به عليه في ٣٩٣ الشربلالية وكان معنى ما ذكره تفسير

يكن ساق الهدى بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الامام الصحيح ومقتضاه انه لو أحرم بعمرة في أشهر الحج وحل منها ثم أحرم بحج فانه لا يلزمه دم لكن صرح في التحفة بانه يصح تمتعهم وقرانهم فانه نقل في غاية البيان عنها انه -م لو تمتعوا جاز وأساؤا ويجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاسدي في ثم قال ولا يباح لهم الا كل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قران للمكي نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة واشترطهم عدم الامام فيما بينهم -م انما هو للتمتع المنتهض سببا للشواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المكي اذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فان كان من نيته الحج من عامه فانه يكون آثما لانه عين التمتع المهي عنه لهم فان حج من عامه يلزمه دم جناية لادم شكر وان لم يكن من نيته الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون آثما بالا اعتما في أشهر الحج لانهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتما في أشهر الحج وما في البدائع من أن الاعتما في أشهر الحج للمكي معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا قرن فانه يكون آثما ايضا ويلزمه دم جناية وفي الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث تصح لان عمرته وحجته مبغياتين فصار بمنزلة الآفاق قال السارحون قيدنا القران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جناية لوجود الامام الصحيح

الامام الصحيح بما مر عن العناية وليس كذلك بل مبني المسئلة تفسيره بما قدمناه عن المعراج عن المحيط بان يرجع الى أهله عن العمرة ولا يكون الرجوع الى العمرة مستحقا عليه ولهذا قال وعن هذا قلنا لا تمتع لاهل مكة كما مر ومثله في النهاية واذا كان كذلك فالامام الصحيح موجود هنا مقدمناه عن العناية ان المراد بالعود

٥٠ بحر - ثاني هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا بموجود لكونه في الحرم أو في مكة وعليه فعدم التصوري الثلاث مسلم تأمل (قوله وما في البدائع الخ) اعلم أن عدم جواز العمرة للمكي قال في الفتح انه فاش بين حنفية العصر من أهل مكة ونازعهم في ذلك بعض الآفاقين من الحنفية من قريب ومعتد أهل مكة ما وقع في البدائع والدي ذكره غير واحد خلافة اه لمخصا فقدم مال صاحب الفتح الى الجواز لكن ذكر بعد ما حقق المقام انه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة ان الوجه منع لعمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه ذلك أو لا ثم بين وجهه ورده في النهر كما قدمناه آنفا وكذا رده من لا على في شرح الباب ونقل التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعهم وميل المؤلف الى ذلك أيضا فانه صرح بانه لا يكون آثما في أول عبارة البدائع والمسئلة طويلة الذيل وقد أوردت بالتأليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدني وذكر حاصل الأقوال في ذلك فراجعهم هذا وقد ذكر في الباب ان التمتع لا يعتمر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة لمفردة أيضا وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا التمتع آفاق غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لانها عبادة مستقلة أيضا كالطواف اه وفي حاشية المدني ان ما في الباب مسلم في حق التمتع السائق للهدى أما غير السائق فلا لانه خلاف مذهب أصحابنا جميعا لان العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة الا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاق كما صرح به في النهاية والمبسوط والبحر وأخى زاده والعلامة قاسم وغيرهم اه (قوله وفي الهداية بخلاف المكي الخ) متصل بقوله

وليس لاهل مكة تمتع ولا قران كذا قاله الشراح (قوله ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما) اعترضه السندى في منسكه الكبير بان الامام الصحيح المبطّل للحكم لا يتصور في حق القارن وأما الامام الفاسد مع بقاء الاحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم الامام فلا يبطل القران بالاولى اه ملخصا وقوله المكي ياتم الخ اقول فيه تطرير وجهه قول الهداية السابق لان عمرته وجمته ميقتان أي بخلاف ما اذا تمتع بعدما خرج الى الكوفة فانه لا يصح لانه وان كان احرامه للعمرة آفاقيا لكن احرامه للصحة مكي فهو حينئذ من اهل المسجد الحرام وأما القارن فلا لماعلمت فلم تشمل الآية هذا المكي القارن لانه بخروجه صار آفاقيا وانما تشمل من لم يخرج هذا ما ظهر لي فتدبره (قوله وايضا هم دم الجناية على المكي الخ) قد علمت ان المكي اذا خرج الى الميقات وتمتع لم يصح بمسئلة الآفاقي لان جمته مكية ويصير انما كما قدمه والدم الواجب عليه دم جناية لما ارتكبه من النهي وهذا لم يوجد في الآفاقي أصلا لانه ليس مكيًا ثم ان وجوب ٣٩٤ الدم على المكي مبني على صحة تمتعه كما مر والآفاقي اذا لم يباهله ثم حج لم يكن

بمنهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الامام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما في هذا الشرط وان المكي ياتم اذا أحرم من الميقات بهما أو بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور في الآية يعمهما كما قدمناه وايضا هم دم الجناية على المكي اذا خرج الى الميقات وتمتع بمقتضى وجوب الدم على الآفاقي اذا تمتع وقد ألم بينهما المام صحتا ولم يصحوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حولهما من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة اهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لانهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية وأما القران من المكي فيكره ويلزمه الرفض والعمرة له في أشهر الحج لا تكره ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لان الامام قطع تمتعه اه ولم يبين المرفوض وبينه في المحيط فقال مكي أحرم بعمرته ووجه رفض العمرة ومضى في الحج وعلى عمره ودم وان مضى في العمرة لم يزد دم مجعه بينهما فانه لا يجوز له الجمع واذا جع فقد احتسب وزر اوارتدب محظورا فلزم دم كفارة ثم لا بد من رفض أحدهما خروجا عن المعصية فرفض العمرة أولى وان طاف لعمرة ثلاثه أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أي حنيفة لانه امتناع وهو أسهل من الابطال وعندهما يرفض العمرة ولو طاف لها أربعة أشواط ثم أحرم بالحج أتمهما وعليه دم لا ارتكابه المتهم عنه اه وفيها أيضا وذكر الامام المحبوبي ان هذا المكي الذي خرج الى الكوفة وقرن انما يبيع قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فاما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عاد وأحرم بها من الميقات لم يكن قارنا لانه لم يدخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان كل من حل بمكان صار من أهله مطلقا (قوله فان عاد الممتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا الصفحة الثانية انه لو بعث الهدى وتجهل ذبحه قبل يوم النحر ولم يباهله فلا شيء عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وفي مسئلتنا ان لم يسق الهدى فلا شيء عليه بالاولى (قوله والعمرة له في أشهر الحج

بمنهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الامام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما في هذا الشرط وان المكي ياتم اذا أحرم من الميقات بهما أو بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور في الآية يعمهما كما قدمناه وايضا هم دم الجناية على المكي اذا خرج الى الميقات وتمتع بمقتضى وجوب الدم على الآفاقي اذا تمتع وقد ألم بينهما المام صحتا ولم يصحوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حولهما من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة اهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لانهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية وأما القران من المكي فيكره ويلزمه الرفض والعمرة له في أشهر الحج لا تكره ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لان الامام قطع تمتعه اه ولم يبين المرفوض وبينه في المحيط فقال مكي أحرم بعمرته ووجه رفض العمرة ومضى في الحج وعلى عمره ودم وان مضى في العمرة لم يزد دم مجعه بينهما فانه لا يجوز له الجمع واذا جع فقد احتسب وزر اوارتدب محظورا فلزم دم كفارة ثم لا بد من رفض أحدهما خروجا عن المعصية فرفض العمرة أولى وان طاف لعمرة ثلاثه أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أي حنيفة لانه امتناع وهو أسهل من الابطال وعندهما يرفض العمرة ولو طاف لها أربعة أشواط ثم أحرم بالحج أتمهما وعليه دم لا ارتكابه المتهم عنه اه وفيها أيضا وذكر الامام المحبوبي ان هذا المكي الذي خرج الى الكوفة وقرن انما يبيع قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فاما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عاد وأحرم بها من الميقات لم يكن قارنا لانه لم يدخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان كل من حل بمكان صار من أهله مطلقا (قوله فان عاد الممتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا

لا تكره الخ) هذا مخالف لما سبق في المحاصل (قوله وبينه في المحيط) ويحل وسيأتي بيانه أيضا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام والذي مشى عليه المصنف هناك ان المرفوض الحج (قوله وعليه عمره ودم) أي دم للرفض وهو دم جبر كذا في الباب (قوله وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق الخ) اقول نقل في الشرنبلالية كلام المحبوبي عن العناية ثم قال وقول المحبوبي هو الصحيح نقله الشيخ الشلبي عن الكرماني اه وعليه فاطلاق كلام الهداية فيما تقدم فقيده بما ذكره المحبوبي تأمل (قول المصنف وان لم يسق الهدى بطل تمتعه) قال في النهريه تجوز ظاهر اذ بطلان الشيء وجوده ولا وجوده مع فقد شرعه فلو قال لم يكن متمعا لكان أولى اه قلت ان سلم ذلك فهو نحو زنا يعينهم مثل بطلت صلاته وفسد صومه واعتكافه وجه تسمية له باعتبار شروعه فيه أو وجوده الصوري (قوله وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل الخ) أي حيث قالوا انه بالهدى استدام احرام العمرة الخ

(قوله قال الامام الاقطع)

هو من شراح القدوري
(قوله وعلم من هذا الخ)
قال في شرح الباب والحيلة
لمن دخل مكة بعمره قبل
أشهر الحج يريد التمتع أو
القران أن لا يطوف بل يصبر
الى أن تدخل أشهر الحج ثم
يطوف فانه متى طاف
طوافا وقع عن العمرة
ولو طاف الكل أو أكثره
ثم دخلت أشهر الحج فحرم
بعمره أخرى داخل
ومن طاف أقل أشواط
العمرة قبل أشهر الحج
وأتمها فيها وج كان متمتعا
وبعكسه لا

المقات ثم حج من عامه لم
يكن متمتعا عند الكل
لانه صار حكمه حكم أهل
مكة بدليل انه صار ميقاته
ميقاتهم قال الكرماني
الآن يخرج الى أهله أو
ميقات نفسه على ما ذكره
الطحاوي ثم يرجع محرما
بالعمرة اه والظاهر
ان هذا الحكم بالنسبة الى
الاساقى الذى صار في
حكم المكي بخلاف المكي
الحقيقى فانه ولو خرج
الاساقى في الاشهر لا
يصير متمتعا مسنونا
لمسبق من اشتراط عدم
الامساك في التمتع وهذا
والظاهر ان المتمتع بعد
فراغه من العمرة لا يكون
متمتعا من اتيان العمرة فله

ويحمل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل وانه التزام لاحرام الحج من عامه لكن
في فتح القدير انه لو بداله بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا حج
الهدى أو أمر بذبحه يقع تطوعا اه وذكر الشارح أيضا في دليله لكون العود غير مستحق
عليه انه لو بعث هديه ليخر عنه ولم يحج كان له ذلك فقوله ما ان العود مستحق عليه بسوق الهدى
معناه اذا أراد المتعة لا مطلقا وفي المحيط فان ذبح الهدى ورجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد
منه في حق الحج الا مجرد النية وبمجرد هذا لا يلزمه الحج فاذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كأنه لم ينو
في الابتداء وان أراد أن يخر هديه ويحمل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه
مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لاشئ عليه لانه غير
متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل أن يرجع الى أهله لزمه دم التمتع لانه لم يلزمه بأهله فيما بين
الذسكين وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه والحاصل انه اذا ساق الهدى لاخلوا ما أن يتركه
الى يوم النحر أولا فان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شئ عليه غيره سواء عاد الى أهله أولا وان تجهل ذبحه
فاما ان يرجع الى أهله أولا فان رجع الى أهله فلا شئ عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وان لم يرجع
اليهم فان لم يحج من عامه فلا شئ عليه وان حج منه لزمه دم التمتع ودم الحل قبل أو انه ورجع في فتح
القدير مذهب الشافعي في ان عدم الامساك بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى
أهله سواء ساق الهدى أولا لان الآية انما منعت التمتع لمن كان حاضرا للمجدد المحرام لا لاجل
المسامح بأهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم في كل وقت بخلاف الغير قيد بقوله بعد العمرة لانه
لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل تمتعه لان العود مستحق عليه لانه لم يأهله محرما بخلاف ما اذا
طاف الا كثر ودخل في قواه بعد العمرة الحلق فلا بد للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل
فلو عاد بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه قبل أن يحلق في أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه
عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو أبو حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو
مستحب كذا في البدائع وغيره (قوله ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج وأتمها فيها
كان متمتعا وبعكسه لا) اي لو طاف أكثر أشواطها قبلها وأتمها فيها لا يكون متمتعا لان لاكثر
حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك أصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال فحكم أكثره
حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه وأشار الى انه لا يشترط وجود احرامها في أشهر الحج
لان الاعتبار انما هو الطواف وفي المحيط ولو طاف كله في رمضان جنب أو محدث ثم أعاده في شوال
لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا يرتفع بالاعادة فلم تقع العمرة والحج في أشهر الحج وكذلك
طواف المنجب على رواية الكرخي فكان الفرض هو الاول ولم يوجد في أشهر الحج وعلى قول غيره
يرتفع الاول بالاعادة لكن تعلق بهذا الطواف في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه
لو أتم هذه العمرة ثم ابتداء احرام العمرة في أشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وج من عامه لم يكن
متمتعا فلا يرتفع هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لا يتعلق به منع عن شئ
حتى ينتقض بالاعادة اه وعلم من هذا ان الاعتمار في سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع في سنته
سواء أتى بعمره أخرى في أشهر الحج أولا وانما اختصت المتعة بافعال العمرة في أشهر الحج لان أشهر الحج
كان متعينا للحج قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء فكان
اجتماعهما في وقت واحد في سفر واحد رخصة وتمتعوا في فتح القدير وهل يشترط في القران أيضا

زيادة عبادة وهو وان كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعاً عن العمرة فقط على الصحيح وإنما يلبون ممنوعاً عن التمتع كما تقدم اهـ . ساقى الباب (قول المصنف وعشر ذى الحجة) قال في النهر دخل فيه يوم النحر وعن الثاني لا بدليل فوات الحج بطلوع فجره وردبانه ببعدان بوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع لطواف الزيارة على أنه وقت للوقوف في الجملة بدليل ما قاله السروجي لو اشتبه يوم عرفة فوقفوا ثم ظهر ربه يوم النحر أجزأهم لأن ظهر ربه الحادى عشر (قوله قلت اسم الجمع) الاضافة بيانية أى اسم هو الجمع والافهوجع حقيقة على وزن أفعل أحد الصيغ الاربعة لجمع القلة هذا وقد اعترض القهسستانى على هذا الجواب بأنه مخرج للعشر لانه خارج عن الشهرين على أنه قول مرجوح لا يليق بفصاحة القرآن واختار في الجواب ان الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهرات سماحاً ومجازاً وهذا الجواب نقله في النهر عن الكشف أيضاً لقوله أنزل بعض الشهر منزلة كما ورد في ٣٩٦ العناية أيضاً بان فيه البأسا بخلاف قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ثم قال وأقول

هو من باب ذكر الكحل واردة الحزبه وقرينة المجاز ساق الكلام لانه قال الحج أشهر والحج نفسه ليس بأشهر فكان تقديره والله أعلم الحج في أشهر والظرف لا يستلزم الاستفراق فكان البعض مراداً وعينه ما وهى شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة وصح الاحرام به قبلها وكره

روى عن العبادلة وغيرهم اهـ (قوله وما في غاية البيان الخ) قال في النهر الذى في غاية البيان ما لفظه يجوز أن يراد من العام الخاص اذا دل الدليل وقد دل نفلا وعقلا اهـ والفرق بين العام المخصوص والعام

ان يفعل أكثر أسواط العمرة في أشهر الحج ذكر في المخطط انه لا يشترط وكأنه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقد مناجوابه في باب القرآن (قوله وهى شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة) أى أشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو مروى عن العبادلة الثلاثة ورواه البخارى في صحيحه عن ابن عمر والمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهراً قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وإنما يكون موضع السؤال لوقيل ثلاثة أشهر معلومات اهـ وما في غاية البيان من أنه عام مخصوص ففيه نظر لان أخص المخصوص في العام اذا كان جمعاً ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكره في الكشف وفائدة التوقيت بهذه الاشهران شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع أو الفارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج لا يجوز وكذا السهمى بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز الا في أشهر الحج وانه لا يكره الاحرام بالحج فيه مع أنه يكره الاحرام بالحج في غير أشهر الحج وانه لو أحرم بعمرة يوم النحر فأتى بأفعاله ثم أحرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرماً الى قابل فحج كان متمتعاً قال في فتح القدير وهذا يعكر على ما تقدم ويوجب أن يضع مكان قولهم وجع من عامه ذلك في تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك اهـ وسبأنى في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو أحرم بعمرة يوم النحر وجب عليه الرضى والتحلل لا تركابه النهى فينبغى أن لا يكون متمتعاً لانه مكى وعمرته وحبته مكىة والمتمتع من عمرته ميقاتية وحبته مكىة والقعدة بالكسر والفتح ولم يسمع في الحجة الا الكسر (قوله وصح الاحرام به قبلها وكره) أى صح الاحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على أنه شرط وليس بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالتقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمها فانه لا يجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطاً عندنا لأن الافعال متصلة بها لقوله تعالى وذكرا اسم ربه فصلى لان الغاء للوصل والتعقيب بلا تراخ وإنما كره للطول المفضى الى الوقوع في محظوره أو على أنه شرط

الذى أريد به خاص لا ينفى اهـ وما ذكره المؤلف مسبق اليه في العناية وفيها ولان المخصوص إنما يكون شبه بانحراج بعض افراد العام لا بانحراج بعض كل فرد اهـ وهذا وارد (قوله وفائدة التوقيت بهذه الاشهران شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها) أقول برده عليه طواف الزيارة فانه يجوز في يومين بعد عشر ذى الحجة بلا كراهة (قوله وإنما كره للطول الخ) قال في النهر اختلف المتأخرون في المعنى الذى لا حله كره التقديم فكان ابن شجاع يقول لانه احرام وكان الفقيه أبو عبد الله يقول لانه لا يامن من مواجهة المحذور فاذا آمن ذلك لا يكره كذا في الذخيرة وفيها لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج أقول فيه افادة ان المراد بالوقت وقت الحج ولو لعام مضى إلا أن الظاهر ما قاله الفقيه اذ لا معنى لكرهه فعل شرط قبل وقت مشروط الا كما قال ولذا لم يعرج أكثر الشراح على غيره واحرامه يوم النحر ينبغى أن يكون مكروهاً حيث لم يامن وان كان في أشهر الحج وما في الكتاب مقيد بذلك وإطلاقه بفيد التحريم وقد صرح في النهاية بأسأته اهـ أى فظاهره عدم التحريم وقد شاع في كلامهم في كتاب الحج

شبه بالركن ولذا اذا اعتق العبد بعد ما أحرم لا يتمكن عن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض
فالتحفة للشرط والكراهة للشبه وأطلقوا الكراهة فهي تحريمية لا لها المرادة عند اطلاقهم لها
(قوله ولو اعتمر كوفي فيها أو أقام بمكة أو بصره ووجع صح متعه) أراد بالركو في الاتفاق الذي يشرع
له التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لاهل التمتع والقران سواء كان البصرة أو غيرها أما
اذا أقام بمكة أو غار جهاد داخل المواقيت فلا ن عمرته آفاقية وجمته مكينة فكذا كان متمتعاً اتفاقاً
اذا خرج الى مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلا ن السفره الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وفداً اجتماع
له نساكن فيها فوجب دم التمتع ثم احتلت الطحاوي والجصاص فنقل الطحاوي ان هذا قول الامام
وان قول صاحبيه بطلان التمتع لما ان نسكه هذا ان بمقاييس ولا بد فيه أن تكون تحته مكينة ونقل
الجصاص انه متمتع اتفاقاً قال فخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح وأطلق في إقامة مكة
أو بصره فشمّل ما اذا اتخذهم مآداً أولاً كما صرح به الاسيحي والكيساني فشافى الهداية من
التقييد باتخاذهم مآداً اتفاقاً وقبيل ذكره اعتمر في أشهر الحج ادلوا اعتمر قبلها لا يكون متمتعاً
اتفاقاً وقيد بالركو في لان المكي لا تمتع له اتفاقاً وقبيل ذكره رجوع الى غير وطنه لانه لو رجع الى
وطنه بطل تمتعه اتفاقاً اذ لم يكن ساق الهدى وعبارة الجمع وخرج الى البصرة أولى من المعبر
بالإقامة بها لان الحكم عند الامام لا يختلف بين أن يقيم بها خمسة عشر يوماً أو لا الاول محل الخلاف
وفي الثاني يكون متمتعاً اتفاقاً كذا في المصنفى (سوله ولو أفسدها أقام بمكة وقضى وجع لا الأنا
يعود الى أهله) أى لو أفسد الكوفي عمرته وأقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعاً إلا أن
يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرماً من الميقات بعمره ثم يجمع من عامه فانه
يكون متمتعاً أما الاول فلا ن سفره انتهى بالفساد فلما قصاها صارت عمرته مكينة ولا تمتع لاهل مكة
وأما الثاني فلا ن عمرته ميقاتية وجمته مدية فصارت متمتعاً ولا يضرك كون العمرة قضاء عما أفسده
ان كانت قضاء وفي قوادى الآن يعود الى أهله دلالة على ان المراد بالإقامة بمكة الإقامة بمكان غير
وطنه سواء كان مكة أو غيرها ولا خلاف فيما اذا أقام بمكة وأما اذا أقام بغيرها فهو مذهب الامام وقادى
يكون متمتعاً لانه انشاء سفر فهو كالعود الى وطنه وله ان سفره الاول باق ما لم يعد الى وطنه وقد
انتهى بالفساد وهذه المسئلة أيدت بنقل الطحاوي وقبيل ذكره في المسوط بان تجاوز الموانيت في أشهر
الحج أما اذا تجاوزها قبلها ثم أهمل بعمرته فيها كان متمتعاً عند الامام أيضاً لانه مجاوزة الميقات صار
في حكم من لم يدخل مكة ان كان في أشهر الحج فلا ن له متمتعاً وهو محل المواقيت حرم عليه التمتع
كما هو حرام على أهل مكة فلا تمتع هذه الحرمته بخروجه من المواقيت بعد ذلك كما مكي (قوله
وأيهما أفسد مضى فيه ولا دم عليه) يعنى الكوفي اذا قدم بعمره ثم حج من عامه ذلك فافى النساكين
أفسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه
لم ينفع باداة نساكين صحيحين في سفر واحد وهو السبب في وجوبه وهذا هو المراد بنفى الدم في عبارته
والا فأن أفسد حجه لم يسه دم (قوله ولو تمتع وضعى لم يجزه عن المتعة) لانه أنى بغير الواجب لان
الواجب دم التمتع وأما الاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر أطلقه فشمّل الرجل والمرأة وأما
وضع محمد المسئلة في المرأة أمالها واقعة امرأة أو أمالان هذا التماس شبهة على المرأة لان الجهل بها
أغلب واذا لم يجزه عن المتعة فإن كان تحلل بناء على جهله لزمه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل اوانه

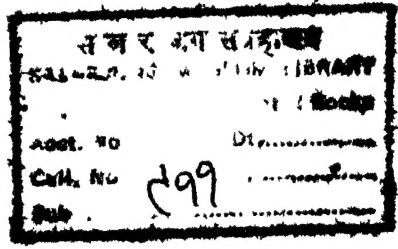
السنة لكن صرح
القهستاني بأنها تحريمية
وقال كما أشير اليه في شرح
الطحاوي وقد تقدم قبيل
باب الاحرام ذكر المؤاف
الاجماع على الكراهة
وبقلنا هناك خلاف أبى
يوسف فيها فراجع به
يحصل التوفيق فتدبر
(قول المصنف ولو اعتمر
كوفي فيها) أى في أشهر
الحج (قوله قال فخر الاسلام
انه الصواب) قال في النهر
ولو اعتمر كوفي فيها وأقام
بمكة أو بصره ووجع صح متعه
ولو أفسدها أقام بمكة
وقضى وجع لا الا أن يعود
الى أهله وأيهما أفسد
مضى فيه ولا دم عليه ولو
تمتع وضعى لم يجزه عن المتعة
وفي المعراج انه الأصح
لكن قال في الحقائق
كثير من مشايخنا قالوا
الصواب ما قاله الطحاوي
وقال الصغار كثيراً
ما جربناه فلم نجد غلطاً
وكثيراً ما جربناه
الحصاص فوجدناه غلطاً
(قوله وعبارة الجمع الخ)
قال في النهر فيه نظر لانه
اذا لم يبطل تمتعه بالإقامة
فبعد ما أولى والتقيد
بالخروج لا ينفهم التحكم
فيما لو أقام فاشهدنا أولى

بقوله وقد اختلفوا في ذلك (قوله) أي في شئ من هذه الأضحية عن المتعة وقد نقل في الشهر التصریح بهذا المستفاد عن الدراية (قوله) وقد يقال الخ ذكر في الشرب لا ليمسكه قبل رؤيته لما ذكره المؤلف ثم قال لكنه قد يقال لما كان طواف الركن متعينا في أيام النحر وجوبا كان النظر لا يفاع ٣٩٨ ما طافه عنه وتلقونه غيره وأما الأضحية فهي متعينة في ذلك الزمن كالمسحاة فلا تقع

والأقدم التمتع وقد استفيد من هذا أن دم التمتع يحتاج إلى النية وقد يقال أنه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا أنه لو نوى به التطوع أجزأه عن الركن فينبغي أن يكون الدم كذلك بل أولى (قوله) ولو حاضت عند الإحرام أتت بغير الطواف لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بسرف أفعلى ما يفعل الحاج عيران لا تطوف بالبيت حتى تطهري فإذا كان طوافها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطهارة وأن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولزمها الإعادة فإن لم تعد كان عليها بدنة وتمسحها (قوله) ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة) يعني ولا شيء عليها لأنه واجب يسقط بالعذر والحيمض والنفاس عذر وكذا إذا أخرت طواف الزيارة إلى وقت طهرها فإنه لا يجب عليها شيء للعذر وقد قدمنا ذلك كله في طواف الصدر وأطلق في سقوطه عن أقام بمكة فتشمل ما إذا أقام بعد ما حل النفر الأول أولا وفيه اختلاف وقد قدمناه هناك والله تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

لاضحية مع تعينها عن غيرها اه واعترض بأنه أن أراد أن الأضحية متعينة في حق غير ذلك الممتع فسلم ولا كلام فيه وإن أراد أنها متعينة في حقه أيضا فلا يسلم إذ هي غير واجبة عليه لكونه مسافرا أما المتعة فهي متعينة عليه فساوت الطواف اه والاولى ما أجاب به بعضهم أن ولو حاضت عند الإحرام أتت بغير الطواف ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة

تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله باب الجنائيات



طواف الركن لما كان الوقت متعينا له لا يسع غيره أجزأته نية التطوع بخلاف دم التمتع ولا يخفى أن هذا غير ما في الشرب لآلية ولا يرد عليه الاعتراض المار خلافا لما زعمه المعترض (قوله) وكذا إذا أخرت طواف الزيارة أي إذا حاضت قبل أن تقدر على أكثر الطواف قال في اللباب ولو حاضت في وقت تقدر

على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف أز مهادم للتأخير ولو حاضت في وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شيء فقولهم لا شيء على المحائض وكذا النفساء لتأخير الطواف مقيد بما إذا حاضت في وقت لم تقدر على أكثر الطواف أو حاضت قبل أيام النحر ولم تطهر إلا بعد منقضي أيام النحر اه لما ذكره في اللباب أيضا من أنها لو طهرت في آخر أيام النحر ويمكنها طواف الزيارة كله أو أكثره قبل الغروب فلم تطف فعليه دم للتأخير وإن أمكنها أقله فلم تطف لا شيء عليها والله سبحانه وتعالى أعلم

